

تاريخ الفرق الإسلامية السياسية والدينية
الكتاب الرابع

المُعْتَزِلَةُ تَحْكِيمُ الْعَقْلِ الْعَرَبِيِّ أَعْلَامُ وَأَفْكَارُ

الدكتور
محمد إبراهيم الفيومي

الطبعة الأولى
١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م

ملتزم الطبع والنشر

دار الفكر العربي

٩٤ شارع عباس العقاد - مدينة نصر - القاهرة

ت: ٢٧٥٢٩٨٤، فاكس: ٢٧٥١٧٣٥

www.darelfikrelarabi.com

INFO@darelfikrelarabi.com

٢٤٦	محمد إبراهيم الفيومي.
٤٢ ج٢	المعتزلة تكوين العقل العربي: اعلام وأفكار / محمد إبراهيم الفيومي. - القاهرة: دار الفكر العربي، ٢٠٠٢ م.
	٥٢٨ ص ٢٤١ سم. - (سلسلة) تاريخ الفرق الإسلامية السياسية والدينية، الكتاب الرابع).
	يشتمل على إرجاعات ببليوجرافية.
	تدمك: ٨-١٦٦٢-١٠-٩٧٧.
	١-المعتزلة (علم الكلام). ٢- الفرق الإسلامية.
	٩- العنوان. ب- السلسلة.

تصميم وإخراج فنى

منى حامد عمارة



٢٠٠٢/١٠٨٧٨	رقم الإبداع
٩٧٧- ١٠-١٦٦٢-٨	I. S. B. N الترقيم الدولى

مقدمة

شغلنى تاريخ الفرق والمذاهب الإسلامية أمدا طويلا فإذا ما حاضرت فيه وقفت كثيرا أمام منزلقات فكرية شددت خاطرى ووقفت بى حيس التفكير فيها، فما أكاد أخلص منها حتى أقع فى منزلق آخر... وهكذا.

فرايت أن آخذ نفسى بدراسة موضوع المذاهب الإسلامية وقضاياها وذلك من أمد بعيد فأخرجت منها:

- تاريخ الخوارج والمرجئة.

- وتاريخ الشيعة السياسى والدينى جزآن.

الأول: الشيعة العربية والزيدية. والثانى: الشيعة الشعبية والإمامية.

وهنا أقدم: المعتزلة تكوين العقل العربى. ثم يليه الإمام الأشعرى شيخ أهل السنة والجماعة تاريخ تطور العقل العربى.

وكان السبب المباشر، الذى حثنى على إنجاز هذا المشروع:

زيارة شاب ألمانى لنا: توماس هيلو برانددت من جامعة برامبرج مسجلا لرسالة الدكتوراه فى موضوع: محاولات معاصرة لتجديد فكر المعتزلة وقام بسؤالى عن مقال قديم كتبته عن المعتزلة فى بعض المجلات ثم طلب منى أن أبدي رأى فى موضوع «المعتزلة والأشاعرة» فقدمت له رأى فى جليستين فى يومين.

فكأن ذلك اللقاء كان هاتفا هتف بى أن أنجز هذا الموضوع وخاصة أن المناقشات والاستفهامات التى جرى الحوار الفكرى عليها قد أوسعت النظر الفكرى وأوضحت أبعادا كانت بعيدة عن مرمى النظر.

وكان قد وقف أمام فكرتى التى تقول: إن الأشاعرة مرحلة اعتزالية متطورة، وقف طويلا فى صمت...

ثم قلت كما قال الشهرستانى فى مقدمة نهاية الإقدام: والمعارف التى تحصل من تعريفات أحوال الاضطرار أشد رسوخا فى القلب من المعارف التى هى نتائج الأفكار فى حال الاختيار. ومن دعاء الأبرار: إلهى فكم من بلاء جاهد صرفت عنى وكم من نعمة

سابقة أقررت بها عيني وكم من صنعة كريمة لك عندي، أنت الذي أجبت عند الاضطراب دعوتي وأقلت عند العثار رلتي وأخذت لي من الأعداء بظلامتي. . . الكلمات إلى آخرها وكان القلم يعبر عن حالتي بأواخرها رب أوزعني أن أشكر نعمتك التي أنعمت علي وعلى والدي وأن أعمل صالحا ترضاه وأصلح لي في ذريتي إني تبت إليك وأني من المسلمين. هذا، وقد أوردت المسائل على تشعب خاطري وتشعب فكرتي ممثلا أمره في معرض المباحثات ترتيبا وتمهيدا وسؤالا وجوابا.

ولقد كانت المعاني الفكرية التي حصلت لدى من خلال مسيرتي الفكرية مع الفرق والمذاهب الإسلامية أسمى مما كنت أتصوره قبل الشروع في دراستها فرأيت حرية الدراسة لكل مشكلة. إدماج الفكر النقلي بالفكر العقلي، اصطحاب الكلام بالفلسفة، والفلسفة بالكلام مع التمايز في المناهج مما يحفظ للهوية الإسلامية قيمتها وذاتيتها. وكان القول في إبداع القضايا لجرأة القول في نقاشها ولا يمنع الانتماء إلى مدرسة البصرة من مناقشة آراء أعلامها ولا البغداديين من مناقشة قضاياها، وقد يسوقهم الدليل إلى الانتصار للبصريين أو يسوق البصريين إلى الانتصار للبغداديين وقد يجمع بينهم الاجتهاد فيحتويهم الإجماع على الأصول الخمسة وقضايا أخرى.

إن تاريخ مدرسة المعتزلة خطير الشأن عظيم الخطر، ينشأ في حضان الأصول الإسلامية: القرآن والسنة والاجتهاد، وتلك هي البيئة الإسلامية التي ترعرعت فيها الأصول الفكرية للاعتزال. فكانت التغيرات السياسية: من أصول الحكم الشورى، ومن حرية الاختيار إلى الملك الوراثي الذي اشتدعه معاوية وإحلال السيف مكان الشورى والتسلط مكان البيعة، وجرأة الخروج على الولاية الشرعية، ثم كانت الفتوحات الإسلامية التي غيرت النظام الاجتماعي وأفسحت المجال واسعا أمام الثقافات التي دخلت مع عقول أصحابها ومع تراثها بما له وبما عليه فأحدثت حركة جدلية بين تصورات عقديّة لنظم دينية قديمة ترى في إلهها: ثنائية أو ثالوثا. أو تجسيما أو تشبيها. ترى فيها سداجة الإنسانية الأولى. كذلك برزت شقاكات حول مسئولية الإنسان إن كان مريدا مختارا لفعله أو مجبورا مقهورا لا حول له ولا قوة أمام هيمنة الله. وكانت الإجابات على تلك المشاكل تحمل صورة الثقافات التي انتقلت إلى الشقافة الإسلامية بواسطة عقول ذويها التي انطوت تحت راية الإسلام. وكانت نفس تلك العقول هي السائل والمجيب، وهي نفسها التي انقسمت إلى شيع وأحزاب وتمركزت تلك الأحزاب وأشياعها حول مواقفها الفكرية من التغيرات السياسية والاجتماعية والثقافية والدينية وكانت مسرفة في مواقفها، مغالية في آرائها متطرفة في أحكامها. واتخذوا من

حكم مرتكب الكبيرة ذريعة لإعلان غضبتهم الكبرى من المجتمع فصدرت مقالات التكفير وإعلان الخروج ودخلوا فى سلسلة من الثورات ولم ينتهوا إلا بعد أن تصدعت عروة الوحدة الإسلامية .

وعين تلك المشاكل التى راجت مع الفرق التى لا يحكمها رابط علمى ولا يعصم جدلها قواعد المنطق ولا هدى ولا كتاب منير . وكان رواجها بين شوارع البصرة سمم جو البصرة فشاع الجدل وأحدث الناس لغطا كثيرا وأحاطت بهم الفتنة سرادقها . وكانت الفكاهة والتطرف والإباحية من أهم السبل ، وليست دور العلم فقط ، التى يسرت نقل عقائد التشبيه والتجسيم وأفكار تعدد الألوهية والتناسخ ونكران النبوة . . . وكما يقول مؤرخو الحضارات : إن قانون الحضارات يقضى بأن أول ما ينقل من الحضارات هو التافه منها من أدب وعقائد وتطرف وأشكال الزى وما تخرج الإنسان عن مظاهر حضارته .

وإذا كانت البيئة تتميز بقوة المناعة الفكرية والثقافية والحرية فلا بد أن تتمخض عن مرحلة إبداع فكرى تتميز بالفرز الثقافى لما هو صالح وما هو غير صالح وما هو قابل للنقد والجدل والرد ، ثم نقل المؤلفات التى تفيد الجو الفكرى مهما كان مصدرها وانتماؤها . ثم من هم الرجال الذين يتحملون عبء الرسالة الثقافية . . تمخضت البيئة الإسلامية عن رجال هزوا التاريخ العقدى والمذهبى والتاريخ الثقافى والاجتماعى والسياسى ، سمو بالحضارة الإسلامية سموًا لا يدانيه سمو ولا يقاربه .

وكانت فرقة المعتزلة هى تلك الفرقة التى صاغت علم الكلام الإسلامى فى ثوب علمى دقيق فنظمت قضاياها ورتبت مسائله وأقامت منهجه وأطلقت عليه اسم : علم الكلام ، وابتدعت أصوله الخمسة . . . ووضحت مناهج أدلته : الكتاب - والسنة الصحيحة - والإجماع - والعقل . من هنا استقام علم الكلام الإسلامى . وهو كشأن العلوم الإسلامية شهد مسجد البصرة ولادته فهو علم إسلامى بحث ؛ ولادة وموضوعا ، ومنهجًا .

وكان للحرية الفكرية الإسلامية فى ظلال الدولة العباسية واستقبال الثقافات الوافدة وإنشاء دار الحكمة فى قلب حاضرة العالم الإسلامى -بغداد . ثم تميز شخصية الخليفة الإسلامى المأمون بالثقافة والطموح السياسى وعقده فى دار الخلافة مجالس الفقه والفقهاء ، والشعر والشعراء ، والتفسير والمفسرين ، وأهل الجدل والكلام ، وكان للظرفاء مكان فى مجالسه ، وكان من حبه لعلم الكلام أن انقسمت مدرسة البصرة الاعتزالية وهى أرض النشأة لعلم الكلام إلى مدرسة أخرى ، لكن من غير خصومة ولا صراع

ثقافى هى مدرسة بغداد، وكانت وشائج القربى جامعة بينهما: فالقضايا واحدة، والموضوع واحد، والمناهج واحدة. وباتت وجهات النظر الخلافية التى قامت بينهما سفيرا ثقافيا بين المدرستين، وكثيرا ما يرجع الخلاف فى وجهات النظر - كما يقول أبو رشيد النيسابورى المعتزلى: إلى العبارة أى خلاف لفظى. . . ونفذت المدرستان معا من قواعد المنطق وقضايا الفلسفات القديمة والنظم الدينية للشعوب وهكذا انداحت دائرة علم الكلام الإسلامى دائرة إثر دائرة من القضايا التى نتجت من التغيرات التى طرأت على المجتمع ثم ما وفد إليه من ثقافات التراث القديم. لاحق المعتزلة تلك القضايا بالجدل الحر المستدير دفاعا عن الإسلام وتسديد سهام النقد إلى نحور الذين يثيرون الفتنة والبغضاء إلى الإسلام ثم بناء صرح فكرى إسلامى له أساليبه العقلية والمنطقية مستمدا من مناهجه العقدية والتشريعية ونظامه الأخلاقى. ففرقة المعتزلة لها فضائلها فى بناء الحضارة الإسلامية.

ولولا أن السياسة صنعت رجالا من مدرسة الاعتزال واستخدمتهم لأغراضها وأهوائها ما وقع شقاق ولا خصام بين المعتزلة وغيرهم من الفقهاء والمحدثين، حيث أثارت الخصومة فى رأى حربا شعواء ما أضرم سعيها إلا تغير الأحوال السياسية التى أثارت الفقهاء والمحدثين وأهل الورع والتقوى حتى تألم لها رأى العام الإسلامى، وحمل التاريخ فتنة القول بخلق القرآن شاهدا على أوزار المعتزلة واسم إمام المذهب: أحمد بن حنبل وما لاقاه من عنت وتعذيب وقهر ولقاء ما أبداه من رأى يحمل عقيدته الإسلامية، وكان من أهل الفضل والتقوى والورع هو الدينونة الكبرى على وجه التاريخ الإسلامى. . لكنها السياسة تزين الحياة الدنيا للذين يستخفونهم، وهم فى كل عصر يلبسون عباءة الدين ثم يتجرون به ومن اتجر بدينه باعه. ومن هؤلاء القاضى أحمد بن أبى دؤاد رجل مدرسة بغداد هو الذى رمى بتاريخ المعتزلة فى حضن السياسة ثم أخيرا رمت به فى مزبلة التاريخ. وتلك نهاية هؤلاء الذين صنعتهم السياسة.

وكانت محنة أحمد بن حنبل فتحا جديدا لمذهب السلف ومنعطفًا جديدا لتكوين الاتباع تحت مسمى: ابن حنبل وبعد ما كان تلميذا نجيبا للشافعى أصبح مذهبا رابعا من غير أن يعلن خلافه ولا شقاقه للإمام الشافعى إنما هى إرادة الله تحقيقا لقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا...﴾ [العنكبوت].

لكن الحنابلة كان تاريخهم أشقى من تاريخ المعتزلة فأعلنوها حربا على المعتزلة، وعلى الأشاعرة، وعلى مذاهب بعض الفقهاء حتى إن الطبرى المؤرخ أغلقوا عليه وقلفوه بالحجارة حتى أغاثه الموت منهم. .

لم يبلغ المعتزلة في أذاهم هذا الحد ولم يكن لهم على وجه التاريخ من أذى وقع منهم على أحد سوى ما يعرف بمحنة خلق القرآن، ويبدو أن الذهبي المؤرخ بالغ في وصفها حتى خرج عن حد المعقول تلطيخا لسمعة المعتزلة وتلويثا لتاريخها، ويبدو تعصبه للحنابلة كان وراء تقصيره في تأريخه لأبي الحسن الأشعري حتى انتقده صاحب «طبقات الشافعية الكبرى».

من هنا كانت القراءة الحديثة لتاريخ المعتزلة يحتملها الواقع الثقافي المعاصر على الذين يذهبون مذاهب الإصلاح والتجديد ويريدون أن يصدرُوا من تراثهم القومي ليعثوا حركة إحياء وتجديد ويصححوا دعوات الذين يخاصمون قومهم وماضيهم وتراثهم ويتوجهون إلى الغرب لينقلوا إلى بنى قومهم نسخة مشوهة من الحضارة الغربية، فمن الأولى أن تنطلق من المنهج الاعتزالي الذي كان الوجه العقلي المستنير للحضارة الإسلامية، والوجه العقلي المعتصم بالكتاب والسنة الذي وقف أمام التيارات العاصفة والملل والنحل العاتية بإيمان وإخلاص أمام مناهضتها للإسلام. وذلك هو موضوع الكتاب، وبالله التوفيق.

دكتور محمد إبراهيم الفيومي

الباب الأول

مقدمات تكوين الفكر العربي الإسلامي

● مقدمة أولى :

التبادل الثقافى وروح الزمالة الفكرية فى الإسلام

ارتبط ظهور الحركات الفكرية العربية الإسلامية وتطورها بتاريخ دولة الخلافة التى أقامها العرب بعد الفتح الإسلامى، فقد شيدوا إمبراطورية واسعة، مترامية الأطراف، امتدت من الهند شرقا وحتى سيبيريا غربا، ووحدت -ولأول مرة بعد الإسكندر المقدوني- الشرق والغرب، العالم المتوسطى الهلينستى، والعالم الهندى الإيراني، وفى دولة الخلافة هذه بلغت الحياة الاقتصادية مستوى رفيعا نسبيا، فازدهرت الصناعات والحرف، واتسع نطاق التجارة، وواكب الازدهار الاقتصادى والاجتماعى تقدما ملحوظا للعلوم والآداب والفنون، وللحياة العقلية عامة، ارتكز على التفاعل الحضارى والثقافى بين مختلف الشعوب المنضوية تحت لواء دولة الخلافة.

وقد غدت اللغة العربية، التى حلت محل اللغات الأدبية الأخرى؛ -السريانية- الآرامية والفارسية فى سورية وإيران، واليونانية فى سورية ومصر، واللاتينية فى إسبانيا- أداة فعالة فى التفاعل والتكامل الثقافى بين العرب والفرس والأتراك والبربر وغيرهم من شعوب دولة الخلافة، فمع دخول هذه الشعوب فى الإسلام صارت العربية تتحول، تدريجيا، إلى لغة العلم والثقافة، وغدت وسيلة التخاطب والتفاهم بين الأوساط المثقفة، من أبناء مختلف الشعوب والطوائف والملل والنحل.

واكتسبت حركة الترجمة طابعا منظما فى مطلع القرن التاسع، وذلك بعد مبادرة الخليفة العباسى المأمون (٨١٣-٨٣٣) بإنشاء «بيت الحكمة» فى بغداد، على غرار الأكاديمية القديمة التى كانت قائمة فى جنديسابور، وفى بيت الحكمة هذا لمعت طائفة من المترجمين، بينهم سهل بن هارون، وحنين بن إسحق، وابنه اسحق بن حنين، وحييش ابن الحسن، وثابت بن قرّة، وعيسى بن يحيى.

وقد أسهم علماء العالم الإسلامى، الذين ارتكزوا على إنجازات من سبقهم، بقسط وافر فى إغناء العلوم الطبيعية والدقيقة، فأحرزوا نجاحات كبيرة فى الطب، حيث خلد التاريخ أسماء أبى بكر محمد بن زكريا الرازى (ت: ٩٣٥) صاحب «الحاوي» فى الطب، وأبى على بن سينا (٩٨٠ - ١٠٣٧) صاحب «القانون»، وأبى القاسم الزهراوى

(ت: ١٠١٣) الذى برز فى الجراحة، وعلى بن عيسى الكحال (القرن الحادى عشر) الذى لعلّه أول من أدخل التخدير فى جراحة العين، وابن النفيس (القرن الثالث عشر) الذى اكتشف الدورة الدموية (الصغرى)، وقام علماء الرياضة والفلك المسلمون بتعميق وتدقيق أفكار أسلافهم من اليونانيين والهنود، وفى بغداد (القرن الحادى عشر) لمع المنجم والفلكى أبى معشر البلخى (ت: ٨٨٦) ومحمد بن موسى الخوارزمى (توفى فى أواسط القرن التاسع)، وقد وضع الخوارزمى جملة من الأعمال فى الجبر والحساب والجغرافيا الرياضية، وبفضل كتابه «الجبر والمقابلة» شاع مصطلح «الجبر» المعاصر، ومن اسمه باللاتينية اشتق لفظ «اللوغاريتم»، وباسم الرياضى والفلكى أبى عبد الله محمد البتانى (ت: ٩٢٩) يربط وضع نظرية التوابع (الدوال) المثلثية، واستحق جابر بن حيان (أواخر القرن الثامن) لقب «أبى الكيمياء»، واشتهر ابن الهيثم (٩٦٥ - ١٠٣٩) بكشفه البصرية، ومن النماذج الفذة للعلماء الموسوعيين، الذين لم يكونوا نادريين فى المشرق الإسلامى، كان أبو الريحان البيرونى (٩٧٣ - ١٠٤٨)، الذى برز فى علوم الفلك والرياضيات والفيزياء والمعادن والتاريخ والجغرافيا والأثنوغرافيا^(١).

وقد تميز إبداع العلماء المسلمين بالبحث عن التطبيقات العملية لهذه وغيرها من الإنشاءات النظرية، وبالاتفاف نحو التجربة والملاحظة وما يتصل بذلك من الاستخدام الواسع لمختلف المعدات والأجهزة (واختراعاتها، بطبيعة الحال)، وبالاهتمام بالطرق الكمية فى الاستقصاء، وخاصة فى ميادين الفيزياء والكيمياء والفلك والجغرافيا.

وكان لتطور التفكير العلمى دوره فى التغيير الجذرى للتوجهات القيمة، وفى توسع الآفاق والمتطلبات العقلية عند المسلمين، الذين لم يكن لهم -بالطبع- ألا يتجاوزوا إطار القناعات، التى توافق مستوى التطور الثقافى لسكان الجزيرة العربية فى القرن السابع، وكانت هذه الأمور، ومعها، تكونت العلوم اليونانية التى تمثلها المسلمون تسماً، هى نفسها، بطابع موسوعى إلى حد كبير، وراء الاهتمام الواسع والعميق بالفلسفة اليونانية.

وقد تعرف المسلمون على المدارس الأساسية فى الفلسفة اليونانية القديمة، وإن كان أرسطو محط اهتمامهم الأول، وإلى أواخر القرن التاسع كانت قد نقلت إلى العربية

(١) تاريخ العلم : جورج سارطون، إشراف د. إبراهيم بيومي مذكور، د. قسطنطين زريق، د. حسن كامل حسين، د. محمد مصطفى زيادة، ترجمة : د. محمد خلف، د. مصطفى الأمير، د. طه الباقي، محمد عبد الهادي أبو رينة، رشيد الناطوري، أحمد فؤاد الأهواني الموجز فى تاريخ الطب عند العرب : محمد كامل حسين. العلم عند العرب وأثره فى تطور العلم العالمى : الدوميلي، د. محمد يوسف موسى، د. عبد الحليم النجار.

الأعمال الأرسطية الرئيسية، إما مباشرة من اليونانية أو بتوسط السيريرية مع أن أغلبية الترجمات السيريرية تمت بعد الفتح الإسلامي، وفي القرن التالى (العاشر) أعيدت ترجمة بعض مؤلفات أرسطو، وذلك بهدف تدقيق معناها وإصلاح أسلوبها وتهذيب مصطلحاتها، وكان بين هذه المؤلفات ما ترجم أربع مرات، مثال ذلك «تفنيد الحجج للسوفسطائية».

ومن أجل التفهم الأعمق لفلسفة أرسطو كانت تستخدم أعمال شراحه المتأخرين أمثال: فورفيرىوس، وثانسطىوس، ويوحنا فيليبونوس، وسمبليقيوس، وأوليمبيودورس شراح مدرسة الإسكندرية.

ونقلت إلى العربية بعض حوارات أفلاطون، بينها «النواميس» و «السوفسطائي» و «طيمائوس»، ولكن معلم أرسطو هذا كان أقل نفوذا ورواجا من تلميذه عند العرب، فقد كانت أعماله، بمسوحها الميثولوجية وبعدها عن الدقة العلمية فى تفسير الأمور الطبيعية (كما فى «طيمائوس»، مثلا)، لا تصمد للمنافسة مع مؤلفات أرسطو، التى تستند إلى المنهجية الدقيقة والوقائع الثابتة، والتى تشكل نسقا متكاملا من المعارف، وهذا مما يشهد للعقل العربى على قدرة التمييز بين مدرسة أفلاطون ومدرسة أرسطو وميله نحو منهجية أرسطو.

ولعبت دورا كبيرا فى قيام الفكر العربى الإسلامى بترجمة الأعمال التى تعود إلى المدرستين: الإسكندرية والأينية فى الأفلاطونية المحدثه، فقد تعرف العالم الإسلامى على آراء أفلوطين المصرى من خلال ما يسمى بـ «أثولوجيا أرسطو طاليس»، التى هى فى الحقيقة تلخيص لبعض «التاسوعيات» أفلوطين (الثلاث الأخيرة منها: الرابعة والخامسة والسادسة)، كما نقلت إلى العربية مقتطفات أخرى من تلك التاسوعيات، ولكن إذا كان البعض منها قد نسب إلى «الشيخ اليونانى»، أى أفلاطون، فإن بعضها الآخر قد نسب إلى الفارابى، ومن أعمال برقليل وصلنا «كتاب الخير المحض» الذى هو مقتطفات من مؤلفه «أصول الإلهيات»، وتسع من أصل الثمانى عشرة حجة لصالح القول بقدّم العالم والتى وردت فى كتاب برقليل «فى قدّم العالم»، و «مقالة فى إثبات الصور الروحانية التى لا هىولى لها» المنسوبة إلى الإسكندر الأفروديسى، والتى هى فى الحقيقة جزء من «أصول الإلهيات»، وفصول أخرى من هذا الكتاب أيضا.

كما ترجمت إلى العربية أعمال الإسكندر الأفروديسى وثامسطىوس وأوليمبيودورس ويوحنا فيليبونوس ونقولا الدمشقى.

وكان المحافظون من الفقهاء ينظرون بارتياح إلى العلوم الفلسفية اليونانية، «علوم الأوائل»، التي عرفت أيضا بـ «العلوم الدخيلة»، ولكن هذه العلوم لم تكن دخيلة تماما على الثقافة العربية الإسلامية، ولا شيئا غريبا عنها، فبين الورثة الأحياء لهذه التقاليد كان النساطرة السريان والصابئة والاقباط، الذين كان المسلمون على صلة وطيدة ومثمرة بهم. وبدءا من القرن التاسع صار بالإمكان تتبع تأثير الفلسفة اليونانية حتى في المؤلفات الخاصة بالنحو والشعر و«الأدب»، وراحت الحكايات والنكات عن حياة حكماء اليونانيين ومذاهبهم تلاقى الرواج الواسع حتى خارج الفئات العليا من الأوساط المثقفة^(١).

فمن المتعذر فهم هذه الظاهرة إلا بوضعها في إطارها التاريخي والاجتماعي - الثقافي، الذي كانت من أهم سماته المميزة:

- الازدهار الكبير للمدن وللحياة المدنية (بحيث كانت نسبة السكان الذين يقطنون مدنا يزيد عدد سكانها على المئة ألف في القرون ٨ - ١٠، أعلى منها في أكثر بلدان أوروبا الغربية تطورا في القرن ١٩، بنزعتها الدنيوية والعملية التي حفظ لنا الجاحظ (القرن ٩) في «كتاب البخل» مشاهد بالغة الدلالة منها.

- الانتشار الواسع للتعليم، وتطور العلم والثقافة، والتقدير الكبير للعلم وأهله، والحب العميق للكلمة المكتوبة، ففي قرطبة وحدها - كما يقدر الإحصائيون - كان هناك من الكتب أكثر مما في كل أوروبا المسيحية المعاصرة لها آنئذ، وقد كان هذا كله وراء ظهور نموذج «الأديب» و«الأدب» الذي يأخذ من كل علم بطرف، والذي يجمع بين سعة الاطلاع وأناقة السلوك وما ينسب إلى ابن قتيبة من نقد النثر ونقد الشعر وهذا الأخير - هو كما ذهب المحققون - ينتسب إلى أرسطو وهذا لا يقدح في أصالة المدارس النقدية في الأدب العربي.

- وكان الاغتناء المتبادل والتعايش بين جملة من الملل المتباينة، مما يعول على التسامح الديني المذهبي، ويخفف من غلواء العصبية الطائفية.

- رواج مختلف أشكال الفكر المتحرر، بدءا من الرسائل التي تدور حول فكرة الزندقة، التي لقيت انتشارا واسعا في أوساط «الظرفاء»^(٢).

(١) الفلسفة العربية الإسلامية د. أرتور سعديف، ود. توفيق سلوم وتاريخ الفلسفة الإسلامية في المشرق، د. محمد إبراهيم الفيومي - دار الجليل.

(٢) الإمام الغزالي: ص ١٠٠، د. محمد إبراهيم الفيومي - دار الفكر العربي.

ومن العوامل التى ساهمت فى تهيئة التربة لتربية الناس بروح النزعة الشمولية الكلية، ولتذليل الانغلاق والعصبية الطائفية، بما فى ذلك الحذر والعداء للعلوم المذكورة (العلوم الدخيلة)، ذات الأصل الوثني، ناهيك عن تلقيها على أيدي المسيحيين، كانت الوجهة للنزعة الإنسانية العامة، التى تشكلت فى العالم الإسلامي، فهنا، كما فى العالم الهلينستي، جاء توطيد الصلة الاقتصادية، والتجارية والثقافية ليسرع فى تبلور فكرة وحدة البشرية التى سعى الإسلام لتحقيقها ثم جاءت اللغة العربية لتهدم الحاجز الذى كان يفصل -على الصعيد الثقافي- بين «العربي» و«العجمي»، وذلك على غرار ما فعلته اللغة الهيلينستية من تذليل الفوارق بين «اليوناني» «الهيليني» و«البربري»^(١).

فاليعقوبى يحيى بن عدى الذى كان على رأس المدرسة الأرسطية «المشائية» ببغداد، تتلمذ على المسلم أبى نصر الفارابي، الذى تتلمذ بدوره على النسطورى يوحنا ابن حيلان، وكان هؤلاء المفكرون ومعهم الفيلسوفان اليهوديان وهب بن يعيش وأبو الخير داود بن مزاج، يرتبطون فيما بينهم بعرى من القرابة الروحية، أوثق بكثير منها بينهم وبين عامة الناس من أبناء طوائفهم، وتبين لوحات الحياة العقلية فى بغداد القرن العاشر، التى رسمها الأديب والفيلسوف أبو حيان التوحيدي كيف كان المسلمون والنصارى واليهود وأبناء الملل الأخرى من كافة أرجاء العالم الإسلامى يلتقون فى مجالسهم «مجالس العلماء»، التى كان يسود فيها ما تمليه الفلسفة من قيم وأهداف، تعلو على الفوارق القومية والدينية، وينعكس جوهرها الإنسانى فى عبارة التوحيدي الشهيرة - و «أشكل الإنسان على الإنسان».

ومن العوامل التى ذلت العوائق التى تعترض طريق التطور الحر للفكر الفلسفي، كانت خصوصية الحياة الدينية فى العالم الإسلامى بالمقارنة مع أوروبا المسيحية فى العصر الوسيط، فلم يعترف الإسلام بأى وسطاء بين الإله والمؤمنين، ولا يحق لأحد فى احتكار تأويل القرآن والسنة، ولم تقم فى الإسلام مؤسسة شبيهة بـ «الكنيسة»، ولا مراتبية إكليركية ومجاميع كنسية، تتولى حسم الخلافات فى العقائد الدينية، وتفرض على الجماعة حلا واحداً ووحيداً لا تحيد عنه قيد أئمة، وترى لنفسها الحق فى تحريم هذا أو ذاك من المذاهب، وحرمان أصحابه من عضوية جماعة المؤمنين، إلخ، بعبارة موجزة: لم تكن فى الإسلام أرثوذكسية وإن كان هذا لم يكن ليمنع، بالطبع، أن تدعى كل مدرسة أو فرقة -كما هو الحال فى المسيحية- بأن مذهبها هو المذهب «الصحيح» الوحيد.

(١) تاريخ الفلسفة الإسلامية فى المشرق، ص ١٣٠.

ففى مجال التشريع تبلورت، ومنذ صدر الإسلام، مدرستان وهما فيما يبدو متعارضتان لكنهما فى حقيقة الأمر يرسمان منهجا متكاملًا، أولهما: مدرسة «أهل الحديث»، التى أظهر ما كانت فى الحجار والتى كان أنصارها لا يتجاوزون النص (من قرآن وسنة)، فإن سئلوا عن شىء وعرفوا فيه آية أو حديثًا أفتوا، وإلا توقفوا، لا يقولون شيئًا، وكان هؤلاء يعرفون بالاعتداد بالحديث.. وفى مقابل هؤلاء قامت مدرسة «أهل الرأى»، التى انتشرت فى العراق خاصة، والتى تميز أصحابها بثقافة العراق ومدارسه، ويتدقيقهم فى الأدلة، وبتحكييمهم العقل فى الآراء، وبتغلييهم القياس على النقل، وقد توجت مدرسة «أهل الرأى» بأبى حنيفة (النعمان بن ثابت، ٦٩٩ - ٧٦٧)، إمام المذهب الحنفى، الذى عرف بتوسعه وسماحته عمومًا، وأما نزعة مدرسة أهل الحديث فتجسدت على أشدها فى المذهب الحنبلى، وتوسط المذهب المالكى والشافعى بين المدرستين.

وكانت قضايا الجدل التى تكونت حولها الفرق الإسلامية هي:

• الخلاف حول من هو الخليفة ؟

وفى ميدان العقائد توزع المسلمون إلى فرق جمّة، فقد نشب الجدل بينهم حول «الإمامة» (الخلافة)، منّ الأحق بها بعد الرسول ﷺ، وهل تكون بالاتفاق والاختيار (بالبيعة والاستفتاء والشورى) أم بالنص والتعيين، وهل يجمع الإمام بين السلطتين الزمنية والروحية، إلخ، وكان ذلك سبب تمايز السنة والشيعة.

• الخلاف حول مرتكب الكبيرة :

واختلف المسلمون حول مسألة «صاحب الكبيرة»، وما يتصل بها من قضايا العلاقة بين النظر والعمل، والإسلام والإيمان، فغالى الخوارج فى تشديدهم، إذ حكموا بأن صاحب الكبيرة كافر، مخلص فى النار، واعتبروا العمل شرطًا للإيمان، وبالمقابل تمادى «المرجئة» فى تسامحهم، فتوقفوا عن تكفير صاحب الكبيرة، وتركوا الحكم فيه لله، وفصلوا العمل عن الإيمان واعتبروا أن الله وحده هو الذى يعلم خائنة الأعين وما تخفى الصدور، فليس لأحد أن يكون رقيبا أو حسيبا على ضمائر الناس.

وتناقضت الآراء فى التسيير والتخيير، القضاء والقدر، فذهبت «الجبرية» إلى أن الأفعال كلها لله، وقالت «القدرية» بأن الإنسان خالق «قدره»، خيره وشره.

• الخلاف حول الصفات الإلهية :

ودار الجدل حول قضية الصفات والذات الإلهية، واختلفت المواقف فستطرف بعضهم في إثبات الصفات والأخذ بحرفيتها كما جاءت في القرآن (من «يد» و«عين»...)، حتى وصلوا إلى التشبيه والتجسيم، وغالى آخرون في تأويلها (اليد - بمعنى القوة والاستيلاء، والعين - بمعنى الغاية والإرشاد...)، فخلصوا إلى «النفي» و«التعطيل».

• مناقشة مبدأ الخلاف والتفريق :

ولم يأت القرن العاشر حتى صار مؤرخو الفرق والإخباريون يرون صعوبة بالغة في حصر الفرق الإسلامية بالعدد الذي نسب إلى الرسول ﷺ التنبؤ به: نيف وسبعون، ومال بعضهم إلى إضفاء الشرعية على هذه التعددية، واعتمدوا في ذلك، فيما اعتمدوا، على أحاديث منها: «اختلاف أمتي رحمة»، و «ستفترق أمتي إلى نيف وسبعين فرقة، كلها في الجنة إلا واحدة»...

• الزمالة الفكرية بين الفرق :

وكان لهذا التعايش بين الفرق أثره على تحقيق مبدأ الزمالة، والتعرف على الآراء المخالفة أثر بعيد في شحذ العقول وحثها على البحث والدرس عن أوجه الخلاف وأسبابها، وفي تحرير الأذهان من أسر التقاليد الدينية الضيقة التي تربوا في أحضانها، وقد نوه المفكرون الإسلاميون أنفسهم إلى التأثير المعرفي الإيجابي لتباين الآراء هذا، مما تجسد في القول المأثور: «لا يعرف الرجل خطأ معلمه حتى يسمع الاختلاف».

• الحوار الفكري ودور العقل :

وأدى الحوار بين الفرق الإسلامية إلى تفهم تعذر الاعتماد على النص حتى القرآني منه، حجة حاسمة لنصرة هذا المعتقد أو ذاك، «فالقرآن حمّال أوجه»، «وما من فرقة إلا ولها في كتاب الله حجة»، هذا في الجدل بين المسلمين، فكيف بينهم وبين أبناء الملل الأخرى، بما فيها الديانات التوحيدية التي اعترف بها الإسلام، كاليهودية والمسيحية، والتي كان معتقوها يعيشون بأمان في دار الإسلام، وعلى هذا النحو راح يبرز دور العقل حكما أعلى في المناقشات الدينية، وفي فهم العقائد الدينية نفسها، وفي خضيم هذه المشادات ظهرت وتطورت النزعة العقلانية في «علم الكلام»، أول التيارات الفلسفية في الفكر العربي الإسلامي.

• مقدمة ثانية :

المرحلة الأولى : الفرق وقضاياها

١- الخوارج :

الخوارج قوم من جند على أكثرهم من قبيلة تميم رأوا أن التحكيم خطأ؛ لأن حكم الله واضح في هذه المسألة وقبول التحكيم معناه الشك في موقفهم والشك في نهاية من مات منهم قبل ذلك وطلبوا من على أن يقر بالخطأ فأبى فتركوه وخرجوا إلى قرية قريبة من الكوفة تسمى «حروراء» وأمرؤا عليهم رجلا منهم، وقد حاول على أن يعود بهم إلى شيعته وجنده فرفضوا فحاربهم في الموقعة المشهورة بموقعة النهروان وقتل منهم كثيرا، ولكنه لم ينجح في إبادتهم، وقد زاد ذلك من كره الخوارج له حتى قتل أحدهم بعد ذلك وهو عبد الرحمن بن ملجم الخارجي.

والخوارج ينقسمون إلى طوائف كثيرة منها الأزارقة أتباع نافع بن الأزرق الذي يعتبر من أشهر رجالهم، والنجدات أتباع نجدة بن عامر والصفورية أتباع رباد بن الأصفر، وكذلك الإباضية الذين أشرنا إليهم آنفا وهم أتباع عبد الله بن إياض التميمي الذي ظهر في النصف الثاني من القرن الأول للهجرة.

فالخوارج يتميزون جميعا بالعاطفة الدينية الحية والإخلاص للعقيدة والاجتهاد في العبادة مما كان له أكبر الأثر في أقوالهم شعرا ونثرا وكذلك في أفعالهم التي تنبئ عن أشخاص كانت تضحي بأعز ما تملك من النفس والمال في سبيل تأييد ما تعتقد أنه حق ودين؛ ولذلك لم يقل الخوارج بالتقية (وهي التظاهر بمذهب يرضى القوة المعارضة لهم استجلابا لنفعهم أو خديعة لهم) ولذلك ليس بغريب أن يكون منهجهم في فهم الدين هو التزامهم لحرفية الكتاب والسنة وعدم تعمقهم في التأويل كما فعل غيرهم^(١).

قضاياهم :

أما عن قضاياهم فقد كانت الخلافة هي السبب في ظهورهم كما كان موضوع الخلافة هو الموضوع الأول الذي شغل أذهانهم، فكثير منهم على أن الخلافة ليست من أركان الدين وللمسلمين أن يعيشوا من غير خليفة وحسبهم كتاب الله وسنة رسوله ليفصلا بينهم، وإذا كان لا بد من خليفة فليس من الضروري أن يكون من بيت على أو يكون من قريش، بل يصح أن يكون أي فرد من المسلمين مهما كان ولو كان عبدا

(١) الفرق الإسلامية وحق الأمة السياسي د. محمد إبراهيم الفيومي.

حبشيا إذا كان صالحا للخلافة، وهذا الرأى هو موضع اتفاق فيما بينهم . وإذا اختير فليس يصح منه أن يتنازل كما أنه ليس من حقه أن يقبل التحكيم بعد ذلك .

والخوارج يرون مع هذا أن عزل الإمام واجب وحربه فرض على كل مسلم إذا صار جائرا ولهذا حاربوا عليا حين ضل فى رأيهم بقبوله التحكيم وحاربوا معاوية أيضا . ولقد كان لهذا المبدأ على العموم أكبر الأثر فى تلك الحروب التى شنوها على الأمويين والعباسيين أيضا مما أدى إلى إضعاف الدولة الإسلامية عموما . وقد جرهم هذا البحث السياسى إلى بحث دينى وهو الحكم بتكفير أصحاب الكييرة واعتبار الأعمال جزءا من الإيمان على ما يرى أغلبهم؛ ولذلك كانت الآراء التى تجمعهم جميعا هى الحكم بتكفير على وعثمان وأصحاب الجمل والحكمين ومن رضى بالتحكيم وصوب الحكمين أو أحدهما ووجوب الخروج على السلطان الجائرة كما أن تكفير مرتكب الكبائر يكاد يكون رأيهم جميعا وإن روى فى ذلك خلاف لبعضهم .

٢- التشيع؛

إن التشيع كان فى مبدأ أمره لا يعنى أكثر من يقين بأحقية على للخلافة أكثر من غيره من الصحابة؛ وذلك لقربته وسبقه وشجاعته وعلمه، وهى الصفات التى برهنت حياة على - كرم الله وجهه - على ثبوتها له، ثم تطورت الأمور بعد ذلك؛ والتحق بالشيعة كل من يريد هدم الإسلام ارتضاء لأحقاده أو من يريد إلbas الإسلام ثوبا من عقائده السابقة أو عقائد آبائه وأجداده، وكذلك كل من يريد هدم الدولة العربية وخاصة من الفرس الذين أطاح العرب باستقلالهم والذين ألفوا التقديس للبيت المالك عندهم، وقد كان البيت النبوى يمثل ذلك فى أذهانهم؛ ولذلك نرى هذه الطائفة بالذات تشتمل على سائر الأنواع من الآراء المختلفة فمنها المعتدل ومنها المغالى، والمغلاة فيها على أنواع منها ما يخرج صاحبها عن الإسلام .

٣- الشيعة الزيدية؛

تمثل هذه الناحية المعتدلة من الآراء فرأيها كسائر الشيعة أن عليا أفضل الصحابة وأحقهم بالخلافة، ولكنها مع ذلك تقرر أن إمامة أبى بكر وعمر صحيحتان وإن كانا أقل فضلا من على؛ لأن إمامة المفضول مع وجود الفاضل جائزة، بل وتسلم هذه الفرقة مع جمهور المسلمين بأنه لا يوجد نص صحيح وصريح يثبت أن النبى ﷺ قد أوصى لعلى بالخلافة، وتنكر أن هناك وحيا بتعيين الأئمة بل أن كل فاطمى زاهد شجاع عالم سعى قادر على القتال يخرج للمطالبة يصح أن يكون إماما كما أنهم لا يؤمنون بالخرافات التى الصقتها الفرق الأخرى بمن يكون إماما، حتى ادعى بعضهم أن فى الإمام جزءا إلهيا

ولكنهم يشترطون فيه فقط أن يكون مجتهدا حتى يستطيع تمييز الأحكام التي تتطلبها حاجة الأمة كما أنهم لا يقولون بالرجعة أو الإمام المختفى^(١).

ويختلف الزيدية عن الخوارج في نظرهم إلى الخلافة، فالإمامة في رأيهم ليست من المصلحة العامة التي يعود الفصل فيها إلى رأى الأمة واختيارها^(٢) بل هي أهم ركن في الإسلام؛ فالاعتقاد في الإمام جزء من الإيمان عندهم؛ لأن الإمام هو الذى ينفذ الشرائع ويقيم الحدود ويصد عادية العدوان ويقود الجيش إلى الفتح والجهاد ومن ثم فلا يصح القول بأن النبى ﷺ قد أهمل أمرها ولم يعين له وصيا بل الواقع أنه عين عليا وعلى أوصى إلى من بعده ومن بعده أوصى إلى من بعده وهكذا على اختلاف في الأئمة أشخاصا وأعدادا، ويسوقون في البرهنة على إمامة على -كرم الله وجهه- نصوصا «لا يعرفها جهابذة السنة ولا نقلة الشيعة بل أكثرها موضوع أو مطعون»^(٣) فيه أو بعيد عن تأويلاتهم الفاسدة» كما يقول ابن خلدون في مقدمته، وهذا ما يعرف عند الشيعة بفكرة الوصاية التي تشتمل على القول بعصمة على ومن بعده من الأوصياء بل وترفعه إلى أعلى مقام بعد النبى ﷺ^(٤) وترتب على ذلك حكمهم بخطأ أبى بكر وعمر لأنهم رضوا بالخلافة مع علمهم بأن عليا أفضل منهم، وقد غالى بعضهم فحكم بكفرهم وكفر من شايعهم لأنهم قد جحدوا وصية الرسول ﷺ لعلى بالخلافة مع وجود النصوص التي تثبت ذلك.

٤- الشيعة الغالية؛

يزعمون أنه قد حل بعلى «جزء إلهى واتحد بجسده فيه وبه كان يعلم الغيب إذ أخبر عن الملاحم وصبح الخبر، وبه كان يحارب الكفار وله النصر والظفر، وبه قلع باب خيبر» وقد ذكرت المصادر التاريخية أن أول من دعا إلى تأليهه هو عبد الله بن سبأ اليهودى الذى قال بالرجعة أيضا، وكان يعنى بها فى أول الأمر أن محمدا ﷺ سيرجع ثم تحول بعد ذلك لسبب لا يزال مجهولا إلى القول برجعة على وقد تطورت هذه الفكرة فيما بعد عند الإمامية إلى القول باختفاء الأئمة وإن الإمام المختفى سيعود فيملا الأرض عدلا بعد أن ملئت جورا وإن اختلفوا فيما بينهم فى تعيين هذا الإمام المنتظر وهذا راجع إلى اختلافهم فى تعيين الأئمة بعد على^(٥).

(١) الأشعرى ص ١٨٠ حمودة غرابة.

(٢) المرجع السابق صفحة ١٩٠

(٣) تاريخ الفرق الإسلامية السياسى والدينى - الشيعة العربية والزيدية - د. محمد إبراهيم الفيومى.

(٤) ابن عساكر المصدر السابق صفحة ١٤٩.

(٥) تاريخ الفرق الإسلامية السياسى والدينى - الشيعة الشيعية والإمامية الاثنى عشرية - د. محمد إبراهيم

الفيومى - دار الفكر العربى.

٥- المرجئة:

هى التى توسطت فلم تحكم بكفر على وشيعته كما حكم الخوارج ولم تقرر أن الإمامة ركن من الإيمان كما تقول الشيعة وكانت تهدف من ذلك إلى إرضاء الطرفين معا بل اجتهدت أن ترضى البيت الحاكم أيضا فلم تحكم بكفر معاوية وشيعته الذين اتفق الخوارج والشيعة على كفرهم وأرجأت الفصل فى مسألة الإيمان والكفر إلى الله يحكم فيها يوم القيامة وهؤلاء هم (مرجئة الخوارج) وإن كان التاريخ العقلى يعرف أيضا (معتزلة المرجئة) وهم الذين جمعوا بين آراء الاعتزال والإرجاء بل ويعرف كذلك (المرجئة الخاصة) وهى التى ترجئ العمل أى تؤخره عن النية والقصد، ولكن هاتين الفرقتين الأخيرتين لم تظهرا إلا أخيرا، والمهم من ذلك أن نتيجة هذه المحاولة قد أغضبت الخوارج والشيعة معا، فبقيت المرجئة بجانبهم فرقة زائدة تتميز هى الأخرى بمبادئها.

٦- القدرية والجهمية:

حين أوغل الولاة الأمويون فى الاغتيالات السياسية وتصفية الخصوم جرهم ذلك إلى محاولة تحديد مسئولية العبد بالنسبة لتصرفاته فاصطدموا بمشكلة القدر التى أدت إلى نشأة فرقتين جديدتين هما: القدرية وعلى رأسها معبد^(١) الجهنى وغيلان الدمشقى^(٢) اللذان راحا يقرران أن الإنسان حر فى أفعاله وخالق لتصرفاته، والجهمية^(٣) التى تقول بالجبور وترى أن الإنسان كالريشة فى مهب الرياح فزاد ذلك من حدة الجدل بين المسلمين.

(١) تابعى صدوق ولكنه سن سنة سيئة لابتداعه القول فى القدر وتقريره أن الأمر أنف وقد قتله الحجاج صبرا لخروجه مع ابن الأشعث - انظر تاريخ الجهمية والمعتزلة سنة ٥٥ .

(٢) هو غيلان بن مروان [مولى عثمان بن عفان] . كان يسكن دمشق ثم تكلم فى القدر متأثرا هو ومعبد - على ما يرى ابن نباتة المصرى - بنصرانى من أهل العراق قد أسلم وما زال أحداؤه بهشام بن عبد الملك حتى احفظوه عليه فأمر بقطع يديه ورجليه ثم قتله وصلبه .

(٣) نسبة إلى رئيسها جهم بن صفوان الذى أخذ آراءه فى العقيدة عن الجعد بن درهم، وقد خرج مع الحارث ابن سريج التميمى على أمراء بنى أمية فى عهد هشام ولم يزل معه حتى قتلا وينسب المؤرخون تارة إلى سمرقند وأخرى إلى ترمذ، وخلاصة رأيه: القول بنفى الصفات عن الله إلا صفتى الفعل والخلق اللتين لا يشاركه فيهما أحد من خلقه وتبع ذلك فى رأيه أن يقول بالجبور حيث لا خلق للعبد .

- التحسن البصرى :

التقت هذه التيارات جميعا عند رجل له مكانه فى تاريخ الإسلام العقلى والصبغة الإسلامية الأخلاقية وهو الحسن البصرى^(١).

المرحلة الثانية: استقلال القضايا عن الفرق

لم يشأ الحسن أن تدور المناقشات حول الأشخاص بل حول المبادئ ثم تساءل عن السبب فى اتهام على ومعاوية وغيرهما بالكفر، ثم قال أليس ذلك لارتكابهم كبيرة فى نظر من حكم بكفرهم؟

وإذن فليكن موضوع البحث هو «مرتكب الكبيرة»، ثم قال: إن الإيمان الحق فى رأى يستتبع العمل الصالح قطعا، فليس من المعقول أن نؤمن بوجوب الصلاة وما يترتب على فعلها أو تركها من عقوبة أو جزاء ثم نتركها بعد ذلك، وليس من المعقول أن نؤمن بتحريم شيء كالزنا والقتل وما يترتب على تركه أو فعله من ثواب أو عقاب ثم نأتيه مع ذلك، فاليقين بخيرية الشيء وأنه من عند الله يؤدى إلى اتباع ما أمر الله به واجتناب ما نهى عنه، وترتب على هذا أن صرح بأن مرتكب الكبيرة لا يعتبر مؤمنا وإلا لعمل بإيمانه كما أنه لا يعتبر كافرا وإلا لتظاهر بالكفر وجاهر به إذن فهو منافق.

أما مشكلة القدر فقد قال بحرية العبد وأثبت له الاختيار المطلق فى الأفعال كلها الخير والشر جميعا وإن أسند بعضهم إليه أن جميع الأفعال من الله ما عدا الشر والمعاصى فإنها تعود إلى العبد.

يقول د. حمودة غرابية: وليس من شك فى أن انتقاله بالموضوع من الجزئى إلى الكلى فى مشكلة الكبيرة هو المنهج الصحيح فى الوصول إلى حكم علمى.

- المعتزلة:

كان الحكم الأموى متعصبا للعرب والعربية؛ ولذلك لم تستطع الشعوب المغلوبة

(١) هو الإمام أبو سعيد الحسن بن يسار وكان والده من سبى ميساق ولد بالمدينة فى خلافة عمر سنة ٢١ هـ وترى فى منزل أم سلمة روج النبى ﷺ ولكنه أقام بالبصرة بعد ذلك حتى لقب بإمامها بل إمام أهل العصر جميعا. شاهد الثورة على عثمان ورأى قتله ورأى قتال على ومعاوية كما شاهد الحرب بين عائشة وهلى روى عن كثير من الصحابة ومات سنة ١١٠ هـ.

التي خضعت للإسلام منذ عهد عمر^(١) والتي كانت تحفظ أنواعا من الثقافات المختلفة أن تزج بهذه الثقافة في تيار الفكر الإسلامي على شكل واسع حتى تم لهذه الشعوب ما أرادت وسقطت دولة بنى أمية سنة ١٣٢ هـ فسقط بسقوطها العرب كسادة واضطروا أن يندفعوا في غمار الصناعات والعمارة وأن يقبلوا على الجدل مع هذه الشعوب التي كانت تحمل أشد الأحقاد عليهم، وابتدأت الثنوية^(٢) من الفرس والسمنية التي أثارت الشك في المعرفة بالإضافة إلى الفرق المختلفة من اليهود والنصارى وكذلك الدهرية التي لا تؤمن بخالق تعمل - وهذه فرصتها - على رزلة سلطان العقيدة في نفوس المسلمين أنفسهم.

حتى اختلف واصل بن عطاء مع الحسن البصري بعد أن اختلف معه على مسألة الكبيرة، فقد رأى واصل أن مرتكبها ليس بمنافق كما يقول أستاذه بل هو في منزلة بين المنزلتين وأخذ يقرر رأيه مستقلا عن شيخه ثم انضم إليه عمرو بن عبيد وشرعا في تكوين هذه الطائفة التي لم تلبث تعاليمها أن انتشرت بفضل إخلاص الداعين لها.

ثم تكون للمدرسة بعد ذلك فرع ببغداد عاصمة الخلافة إلى جانب مركزها الأصلي بالبصرة، وإن ظل الخلاف بين الأصل والفرع محدودا لا صلة له بمبادئ المعتزلة الأساسية.

يقول د. حمودة غرابية: وقد سلك المعتزلة جميعا في دفاعهم عن الإسلام المسلك العلمى القدير بالتقدير فترجموا كتب الفرس وقرواها ليردوا عليها عن علم وبصيرة، وحين رأوا النساطرة واليعاقبة وغيرهما من الفرق اليهودية والمسيحية قد تسلحوا بالفلسفة الإغريقية في جدالهم رغبوا إلى المنصور أن يترجم لهم كتب المنطق الأرسطى،

(١) استطاع المسلمون في عهده أن يضموا شتيتا من الممالك المختلفة أصحاب الثقافات المتباينة ففتحوا مصر وفيها الإسكندرية مهد الأفكار التي امتزج فيها الوحي بالفلسف، وفارس وفيها كثير من الديانات القديمة كما فتحوا العراق والشام بما تشتمل عليه من الفرق المسيحية المختلفة كالنساطرة واليعاقبة بالإضافة إلى اليهود الذين ظلوا ببلاد العرب.

(٢) تتفق الديانات الفارسية الثلاث (الزردشتية والمناوية والمزدكية) في القول بالهين أو أصليين للعالم أحدهما للخير ويسمى (أهورا) والثاني للشر ويسمى (أهرمين) وأن الحرب بينهما سجال وإن كانت النصر في النهاية ستكون لإله الخير ولكنها تختلف في نظرتها لهذا العالم، فزردشت متفائل يرى أن هذا العالم خير وأن من واجب الإنسان أن يعمل على تهيميره، بينما يراه ماني شرا لأنه نتيجة اتحاد النور والظلمة وأن من واجب الإنسان أن يستعجل نهايته بالإضراب عن الزواج والمبالغة في الزهد، على حين أننا نرى مزدك يتنادى بإباحة النساء والأموال للناس جميعا كالماء والهواء لأن الاستئثار بهما هو أهم أسباب النزاع في هذا العالم.

فاستجاب المنصور لرغبتهم وترجم كتب الطب أيضا لأنه كان معمودا وكتب التنجيم لأنه كان مشغوبا به^(١) وقد أتم المأمون ما بدأ به جده فترجمت^(٢) في عهده أهم كتب الفلسفة اليونانية.

من هو المعتزلى؟

يقول الخياط: «وليس يستحق أحد منهم اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة: التوحيد، والعدل، والوعد، والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإذا أكملت فيه هذه الخصال فهو معتزلى^(٣)». فإذا استعرضنا هذه المبادئ وجدنا أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ليست له صلة كبيرة بعلوم العقائد، لأنه تكليف علمي مكانه الفقه، وغايته هي الإصلاح الجماعي وبث خير التعاليم في نفوس الشعوب الإسلامية، أما المبدأ الخاص بالوعد والوعيد فهو في رأى أدنى إلى أن يكون فرعاً من الفروع المتعلقة بمبدئهم في العدل، والقول بالمنزلة بين المنزلتين هو المبدأ الذى افترق بسببه وأصل كما قدمنا عن شيخه أبى الحسن، وقد بنوه على أن فعل الواجبات هو الدين ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ﴾ [البينة] والدين هو الإسلام: «إن الدين عند الله الإسلام» والإسلام هو الإيمان لقوله سبحانه: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ...﴾ [آل عمران] وإذن ففعل الواجبات أقرارا كانت أو عملا هو الإيمان.

العدل والتوحيد والتنزيه:

أما رأيهم في العدل والتوحيد، ويعنون بالتوحيد الوحدة المطلقة والتنزيه الكامل لله ولذلك سموا بأهل التوحيد لمبالغتهم في تصويره، ولعل الذى حملهم على هذه المبالغة هو ما هالهم من نزعة الشيعة الرافضة الذين تأثروا بالمذاهب الفارسية إلى وضع الله في صورة حسية مجسمة إلى جانب قول هؤلاء الفرس بالتعدد والاثنية.

أورد الخياط نصاً في الذات العلية يفيد تأثرهم بالفلسفة فقد استعملوا فيه ألفاظاً وفكراً لا يعرفهما إلا الوسط الفلسفى.

(١) ترجم لافلاطون كتب كثيرة منها طيمارس والجمهورية، كما ترجمت كتب أرسطو المنطقية والطبيعية كسبح الكيان والسماء والعالم وكذلك الإلهية ككتاب ما بعد الطبيعة والأخلاقية ككتاب الأخلاق الذى ترجمه جنين بن إسحاق وكذلك ترجمت كتب جالينوس وغيره.

(٢) الأشعرى ص ٤٢.

(٣) الانتصار ١٢٦.

تقول المعتزلة: «إن الله واحد ليس كمثله شيء وليس بجسم ولا شبح ولا جثة ولا صورة ولا لحم ولا دم ولا شخص ولا جوهر ولا عرض، ولا بلدى لون ولا طعم ولا رائحة ولا مجسة، ولا بلدى حرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا يبوسة ولا طول ولا عرض ولا عمق ولا اجتماع ولا افتراق ولا يتحرك ولا يسكن ولا يتبعض، وليس بلدى أبعاد وأجزاء وجوارح وأعضاء، وليس بلدى جهات وليس بلدى يمين وشمال وأمام وخلف وفوق وتحت ولا يحيط به مكان ولا يجرى عليه زمان ولا تجوز عليه المماسة ولا العزلة ولا الحلول فى الأماكن ولا يوصف بأنه متناه ولا يوصف بمساحة ولا ذهاب فى الجهات وليس بمحدود ولا والد ولا مولود ولا تحيط به الأقدار ولا تحجبه الاستار ولا تدركه الحواس ولا يقاس على الناس ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه ولا تجرى عليه الآفات ولا تحل به العاهات وكل ما يخطر بالبال ويتصور بالوهم فغير مشبه له لم يزل أولا سابقا للمحدثات موجودا قبل المخلوقات ولم يزل قادرا عالما حيا ولا يزال كذلك. لا تراه العيون ولا تدركه الأبصار ولا تحيط به الأوهام ولا يسمع بالأسماع. شيء لا كالأشياء. عالم قادر حى لا كالعلماء القادرين الأحياء. وأنه القديم وحده ولا قديم غيره ولا إله سواه ولا شريك فى ملكه ولا وزير له ولا سلطان ولا معين على إنشاء ما أنشأ وخلق ما خلق ولم يخلق الخلق على مثال سبق وليس خلق شيء بأهون عليه من خلق شيء آخر ولا بأصعب عليه منه. لا يجوز عليه اجترار المنافع ولا تلحقه المضار ولا يناله السرور واللذات ولا يصل إليه الأذى والآلام؛ ليس بلدى غاية فيستأنهى ولا يجوز عليه الفناء ولا يلحقه العجز والنقص، تقدر عن ملامسة النساء وعن اتخاذ الصاحبة والابناء»^(١) وهذا مع كونه مليئا بالأفكار والألفاظ الفلسفية معا لا تكاد تجد له نظيرا فى إثبات الوحدة والمبالغة فى التنزيه عند أى فرقة أخرى قد سبقت عليها، وربما كانت أفكارهم جميعا فى هذا المبدأ مصورة هنا ولكن ذلك لا يمنع من بيان مستلزمات هذه النظرة المغالية على شيء من التفضيل عندهم.

يقول غرابية: فقد ترتب على هذه المبالغة، القول: بنفى الصفات. وليس المراد بتلك الصفات هنا ما هو سلبى مثل قوله: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»^(١١) [الشورى] ولا ما هو إيجابى لفظا، سلبى معنى، مثل قوله سبحانه: «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ»^(١٢) [الإخلاص] وإنما المراد بها تلك الصفات الإيجابية لفظا ومعنى كالعلم والقدرة فالله عالم وقادر عندهم كما يقول القرآن، ولكنه عالم بذاته وقادر كذلك بذاته لا بعلم وقدرة رائدتين على الذات.

يقول الشهرستاني^(١): « وكانت هذه المقالة - يعنى نفى الصفات - فى بدئها غير نضيجة، وكان واصل يشرع فيها على قول ظاهر وهو الاتفاق على استحالة إلهين قديمين أزليين. قال -يعنى واصل- : ومن أثبت معنى وصفة قديمة فقد أثبت إلهين وإنما شرع أصحابه فيها بعد مطالعة كتب الفلاسفة وانتهى نظرهم فيها إلى رد جميع الصفات إلى كونه عالما قادرا ثم الحكم بأنهما صفتان ذاتيتان اعتبارا للذات القديمة كما قال الجبائى أو حالتان كما قال أبو هاشم، وميل أبى الحسن البصرى إلى ردهما إلى صفة واحدة وهى العالمية وذلك عين مذهب الفلاسفة ».

وإنما لجأ المعتزلة المتأخرون إلى ذلك للتوفيق بين الفلسفة التى تنفى التركيب فى الواجب - وثبوت الصفات على أنها وجودية رائدة يؤدى إلى ذلك - وبين الدين الذى قرر للخالق جميع هذه الصفات. وما يدل على تعمق المتأخرين من المعتزلة فى هذه المسألة أنهم قسموا الصفات الإيجابية إلى: صفات ذات، وهى التى لا يصح أن يوصف البارى بأضدادها ولا بالقدرة على أضدادها، كالقول بأنه عالم فهو لا يجهل ولا يقدر على أن يجهل، وإلى صفات فعل وهى التى يجوز أن يوصف البارى بأضدادها وبالقدرة على أضدادها، كالقول بأنه مريد فهو يوصف بالكراهة وبالقدرة على أن يكره، وكذلك كل وصف اشتق له من فعله كمفضل أو من فعل غيره كمعبود. وصفات الذات فقط فى رأيهم هى الأزلية كما أن صفات الأفعال لا يمكن حصرها لتجددها بتجدد أفعال الخالق، وبحثوا أيضا مسألة الحمل فى الصفات أيضا وانتهى رأيهم إلى كونه اعتباريا لا يحقق للذات أمرا وجوديا رائدا عليها، وأثاروا مع ذلك أبحاثا كثيرة لها صلة بهذه المسألة كتساؤلهم: هل يقدر الله على الظلم والكذب أو لا يقدر؟ وقولهم: هل الله قادر على ما علم أنه لا يكون؟ وهل يقدر على ما قدر عليه عباده؟ إلى غير ذلك من المشاكل التى لا يتسع المقام لذكرها هنا وإن كان ذلك لا يعينى من ذكر رأيهم فى صفة الكلام خاصة نظرا لأهميتها فإن المعتزلة يتفقون مع غيرهم فى القول بأن الله مستكلم احتراماً لنص القرآن الذى يقول: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤] ولكنهم مع ذلك يحيلون أن يكون ذلك بمعنى الصفة الأزلية القديمة؛ لأن ذلك يناهى التوحيد الذى بالغوا فى تقريره؛ لأن كلام الله يشتمل على أمر ونهى وخبر واستخبار إلى غير ذلك، ومن المحال أن يكون الواحد مشتملا على حقائق مختلفة وخصائص متميزة، ومع ذلك فيستحيل أن يكون القرآن أزليا؛ لأن الأمر مثلا ولا مأمور عبث والكلام مع النفس من غير مخاطب سفه. والقرآن مع هذا يشتمل على كل صفات الحادث فهو مؤلف من سور

(١) الملل والنحل جزء ١ ص ٥٧، ٥٨. تحقيق د. فتح الله بدران.

وآيات ومرتب من حروف منتظمة وكلمات مجتمعة متعاقبة نقرأها ونسمعها ولها أول ونهاية فكيف يكون قديما. يضاف إلى ذلك أن القرآن قد وقع فيه النسخ ووصفه الله بقوله: ﴿ مَا يَأْتِيهِمْ مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِمْ مُّحَدَّثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ ﴾ [الأنبياء] فكيف يقع النسخ في القديم ويوصف الأزل بالحدوث؟ وعلى ذلك فمعنى كون الله متكلمًا أنه يخلق الكلام ومعنى كون القرآن كلام الله أنه تعالى خلقه من غير توسطنا فصحت نسبته إليه^(١).

(١) * الأشعري د. حمودة غرابية.

* تبين كذب المفترى عليه، على بن الحسن بن هبة الله بن عساكر لتحقيق الشيخ زاهد الكوثري.

* الملل والنحل - الشهرستاني، تحقيق د. محمد بن فتح الله بدران.

* مقدمة ابن خلدون.

* تاريخ الفرق الإسلامية السياسية والدينية، الخوارج والمرجئة، د. محمد إبراهيم الفيومي، دار الفكر العربي.

* تاريخ الفرق الإسلامية السياسية والدينية - الشيعة العربية والزيدية، د. محمد إبراهيم الفيومي - دار الفكر العربي.

* العقيدة والشريعة في الإسلام، جولد زيهري، ترجمة د. محمد يوسف موسى، عبد العزيز عبد الحق، د. على حسن عبد القادر.

• مقدمة ثالثة :

بواكير الجدل الكلامي... الخوارج والمعتزلة

١- الخريت بن راشد

نشأ نوع من الجدل بين علي والخوارج، وبينهم وبين ابن عباس، في شئون سياسية ودينية، وكان من بين الخوارج الذين جادلهم على شخصية غريبة هي شخصية الخريت بن راشد (+ ٣٩ / ٦٥٩) الذي يعتبر من الصحابة وقد اهتم به المستشرقون اهتماما بالغا، ويرجع نسبه إلى بنى ناجية القبيلة التي منعت الخراج عام صفين^(١) وخالفت الإمام عليا لما قاتل أهل النهروان^(٢) وصرح رعيمهم الخريت بن راشد بأنه غير راض عن سيرة علي، ولا عن إمامته وأنه يرى أن يعتزل، ويكون مع من يدعو إلى الشورى فإذا اجتمع الناس على إمام كان معهم^(٣)، فهو بهذا الاعتبار من دعاة الشورى ولكنه في الواقع صاحب تقية فهو خارجي مع الخوارج إذا كان معهم وهو عثماني إذا كان مع العثمانيين، وعمد إلى قومه فحرضهم على منع الزكاة، وقد كان في بنى ناجية قبيلته هذه قوم نصارى، سبق لهم أن أسلموا فارتدوا لما رأوا هذا الخلاف بين المسلمين، وكان الخريت يخوف قومه - والنصارى منهم خاصة - من علي ويقول لهم إنه يقتل كل من ارتد عن دينه، ورجع إلى النصرانية، واشترك النصارى معه في القتال ونزل الأهواز فأتى إليه لصوص وعلوج كثيرون وجماعة من العرب تذهب مذهبه، وانضم إليه طائفة من الاكراد أرادوا منع الخراج. ويقول المسعودي عنه وعن قومه إنهم ارتدوا عن الإسلام إلى النصرانية^(٤) فدعاه الإمام علي إلى المناظرة فقال: (هلم أدارسك الكتاب، وأناظرك في السنن، وأفانحك أمورا من الحق أنا أعلم بها منك فلعلك تعرف ما أنت له الآن منكر، وتستبصر ما أنت عنه الآن جاهل)^(٥) وأرسل إليه الإمام علي رسوله فأجابه: (أمع الله أنتم وكتابه وسنة نبيه، أم مع الظالمين) فانتهى إلى أن الإمام عليا ظالم لا يستحق الخلافة، والواقع أنه صاحب هوى وتقلب، ويمكن لنا أن نتصور أن له غرضا مريا يعمل من أجل تحقيقه، فيستغل الحوادث والفرص^(٦) من أجل ذلك، وليس من

(١) الطبري ج ٥ ص ١٢٤ .

(٢) الفرق الإسلامية وحق الأمة السياسي د. محمد إبراهيم الفيومي .

(٣) آراء الخوارج د. عماد الطالبي .

(٤) سهر القلماوي، أدب الخوارج ص ٢٩ .

(٥) الطبري ج ٥ ص ١١٤ .

(٦) سهر القلماوي، أدب الخوارج ص ٢٩ .

المستبعد أن يكون من صنائع ابن سبأ أو الحاقدين من النصارى، وأهل الردة الذين ما انفكوا يتربصون بالمسلمين الدوائر،، وإلا فكيف يشارك فى قتال الخوارج مع على فى النهروان ثم يصبح خارجيا؟ وهل معنى هذا أن الخوارج كانوا واقعين تحت تأثير النصارى؟ إن أحد الكتاب المعاصرين يقرر أن: (الموالى من المجوس والمسيحيين الذين أسلموا كان لهم بعض التأثير على عقيدة الخوارج)^(١) ولكنه لم يشر إلى شخصية الخريت بن راشد، وإنما استنتج ذلك من وجود المجوس والنصارى بين المسلمين، وإسلام بعضهم مع بقاء العناصر المجوسية والنصرانية فى نفوسهم، ولكن يبدو من المستبعد أن يقع أمثال عبد الله بن وهب الراسبي تحت تأثير العناصر الأجنبية، وأغلب الظن أن الخريت بن راشد انقلب خارجيا لكى يؤثر على قومه وغيرهم من الأكراد والعلوج واللصوص فى منع الزكاة والخراج، فهو يريد أن يحدث ردة ثانية باسم الخوارج والانشقاق على على، ليمعن فى إفساد وحدة المسلمين وليتزعّم قومه، ولعله قصد إلى الإيقاع وتمزيق الخوارج أيضا إلى جبهتين كما حدث لأصحاب على حيث تصدعوا وانشقوا شقين، شيعة وخوارج.

٢- الإمام على وجدل الخوارج:

يبالغ د. النشار حين يرد الجدل الكلامى الذى جرى بين الخوارج والإمام على إلى نشأة أهل السنة والجماعة وإليه يرجع مذهبهم الكلامى فهو كما يرى؛ أول متكلم؛ لأنه ناظر الخوارج فى مسألة الوعد والوعيد كما أنه ناظر أهل القدر فى المشيئة^(٢). وأول من سُمى أهل الجماعة بالمرجئة إنما هو نافع بن الأزرق فيما رواه ابن أبى العوام بسنده عن عطاء^(٣) (+ ١٠٣ هـ / ٧٢١) ونشأة المرجئة نفسها تعتبر رد فعل لرأى الخوارج فى مرتكب الكبيرة حتى أن أحد الخوارج وهو اليمان بن الرباب ألف فى الرد على المرجئة. ويمكن القول بأن فكرة خلق القرآن أو قدمه قد نشأت بلورتها إبان التحكيم، فقد روى ابن عباس أن الخوارج قالت لعلى: (حكمت رجلين قال: ما حكمت مخلوقا، إنما حكمت القرآن)^(٤) وأورد الحافظ الأصبهاني (+ ٢٦٧ هـ / ٨٨٠) فى كتاب السنة بسنده عن عكرمة أن لمجة (+ ٦٩ / ٦٨٨) الخارجى جاء إلى ابن عباس فقال: «يا ابن عباس نبئنا كيف معرفتك بربك وتعالى، فإن من قبلنا اختلفوا علينا» فيكون لمجة أول من

(١) عمر أبو النصر، الخوارج فى الإسلام، ص ١٨.

(٢) الدكتور النشار، نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ج٢ ص ٢٧٤ - ٢٧٥.

(٣) الإسفرائينى، التبصير فى الدين، تعليق راهد الكوثرى ص ٦٠ - ٦١ ت (٥) الدكتور النشار نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ج١ ص ٢٧٠.

(٤) ابن تيمية، مجموعة الفتاوى مج ٥ ص ٤٦.

أثار مسألة طريقة المعرفة أو نظرية المعرفة أو العلم فى علم الكلام، وفى رواية أخرى سأله ابن الأرق عن المعبود فقال: (أسألك عن الذى تعبده كيف هو؟) وفى سؤال آخر: (أخبرنى عن ربك كيف هو، وأين هو؟) فأجابه ابن عباس عن كل ذلك بما ينفى التشبيه، والكيف، والتحديد والتجسيم والصورة، والمثال، وأنه بكل أين، فصدقه ابن الأرق وسكت^(١).

٣- المعتزلة الأولى:

وارتبطت نشأة المعتزلة الأولى وبذرتها السالفة بنشوء الخوارج، ومن أجل ذلك وجدنا أبا الفرج بن الجوزى (+ ٥٩٧ / ١٢٠٠) يذكر أن المعتزلة فرقة من الحرورية أو أن فرقة من فرق الخوارج الحرورية تسمى المعتزلة^(٢)، قام رأيهم على أساس سياسى ودينى، وهو أنه قد اشتبه عليهم أمر على ومعاوية؛ ولذلك برثوا من الفريقين، وأورد القرطبى فى تفسيره نفس النص الذى فى التلييس تقريرا^(٣).

فيكون هؤلاء قد سبقوا أولئك الذين اعتزلوا الحسن ومعاوية معا، وكانوا قبل ذلك من أصحاب على، فانقطعوا للعلم والعبادة، وهم الذين اعتبرهم الدكتور النشار أوائل المعتزلة وأسلافهم^(٤) وقد أشرنا من قبل إلى الجماعة الذين اعتزلوا عليا وعلى رأسهم فروة بن نوفل الأشجعى^(٥) فبذور جميع الفرق كانت قد نبئت ابتداء من فتنة الخروج على عثمان إلى معركة صفين وما أعقبها من التحكيم وإنكاره، وقد ذكر لنا أحد الإباضية رأيا فى نشوء الفرق لم نره لغيره فيما نعلم، فبين لنا أن عثمان حين طلب إليه أن يعدل أو يعتزل فأبى وقتل، تفرقت الأمة بعد مقتله إلى ثلاث فرق: فرقة قتله، وفرقة وقفت، وفرقة طالبت بدمه، فالفرقة القاتلة فى نظر على بن أبى طالب وأصحابه من أهل المدينة، من الأنصار والمهاجرين، والواقفة، سعد بن أبى وقاص، وعبد الله بن عمر، ومحمد بن مسلمة، وأسامة بن زيد، وأما الفرقة الطالبة بدمه فطلحة بن عبيد الله، والزبير بن العوام، ومعاوية، وتسمت الفرقة القاتلة بأهل الاستقامة، وتسمت

(١) مسند الربيع ج ٣ ص ٢١ - ٢٣ .

(٢) أبو الفرج بن الجوزى، تلييس إبليس، المطبعة المنيرية، ١٣٤٧ / ١٩٢٨ ص ٢٠ .

(٣) تفسير القرطبى، دار الكتب المصرية القاهرة ١٣٥٧ / ١٩٣٧ ج ٤ ص ١٥٨ .

(٤) الدكتور النشار، نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ج ١ ص ٢٥٥ اعتمادا على نص أورده الملطى فى كتابه التنبيه والرد، ص ٣٦ .

(٥) الطبرى ج ٥ ص ١٦٦ وقد أورد التويعى، ما يثبت أن أوائل المعتزلة وهم بعض الصحابة الذين اعتزلوا عليا فلم يحاربوا معه ولا ضده وهم سعد بن أبى وقاص، وعبد الله بن عمر ومحمد بن مسلمة وأسامة بن زيد بن حارثة الكلبي - فرق الشيعة موقعة صفين ٦٢٦ الأشعرى، المقالات ج ١ ص ١٣٠ .

الواقفة بالشكاك، وتسمت الفرقة الطالبة بدمه بالعثمانية، وبعد التحكيم افترق أهل الاستقامة إلى فريقين: فرقة خرجت على الإمام على وفارقتهم وهم الخوارج وأخرى شايسته وثبتت على بيعته، والانقياد له وهم الشيعة، ويذكر لنا أن الشكاك هم أصل الجهمية والقدرية، والمعتزلة، والعثمانية هي أصل المشبهة، والصفائية والحشوية^(١)، وتشمل المشبهة في نظره الكرامية والأشعرية والمالكية والحنفية والشافعية، فأسلاف المعتزلة بهذا الاعتبار، هم الشكاك؛ ولذلك كان للشك عند المعتزلة قيمته في مجال المعرفة، وهذا يفسر لنا موقفهم في المنزلة بين المنزلتين أيضا، وكان أساس الوقوف عند الواقفة هو الشك، وعدم استبانة الحق وصاحبه؛ ولذلك لما عاقب الإمام على هؤلاء المعتزلة الواقفة، قال له سعد بن أبي وقاص: (أعطني سيفاً يعرف الكافر من المؤمن، أخاف أن أقتل مؤمناً فأدخل النار)^(٢)، فشكهم شك يحمل معنى والتوقي، يعود إلى العاقبة في الأخرى، وينسب إلى عبد الله بن وهب نفسه، أنه شك فعندما قال أحد الخوارج المطعون بسيف الإمام على: (حبذا الروحة إلى الجنة) قال عبد الله بن وهب: (والله ما أدري إلى الجنة أم إلى النار) فقام رجل من بني سعد خارجي وقال: «إنما حضرت اغترارا بهذا الرجل وأراه الآن قد شك» ثم اعتزل عنه وعن الحرب مع طائفة من الناس^(٣).

٤- الخوارج والتأويل،

لقد صور لنا ابن رشد (+٥٠٥ / ١١٩٨) تصويراً معبراً عما سببه التأويل من الفرقة والبعد عن الشرع، فالشرع في الصورة التي أمدنا بها بمشابة دواء ناجع، وصفه طبيب ماهر لحفظ صحة الناس، فصادف أن استعمله رجل فاسد المزاج، سيئ الطبع، فلم يلائمه، فأول تركيب ذلك الدواء، بأن في اسمه استعارة ومجازاً، وأنه إنما أريد به تركيب آخر، وبذلك أدخل عنصراً جديداً في ذلك التركيب على أنه مقصود من قبل الطبيب، فاستعمله أناس فإذا به كان سبباً في إفساد أمزجتهم، ثم أتى أناس آخرون فزعموا أن هذا الدواء يشمل عناصر أخرى، قصدها الطبيب إلا أن المركب للدواء لم يدخلها في حسابه، فعمدوا إلى تغيير تركيبه عن طريق تأويل ثان، وهكذا كلما زاد إفساد ذلك الدواء لأمزجة الناس، جاء متأول ثالث ورابع فأول وكل تأويل من تأويلاتهم، يلحق بالناس مرضاً آخر جديداً إلى أن فسد ذلك الدواء تماماً، وخرج عن

(١) قطعة من كتاب الأديان لمؤلف إياض مجهول الاسم مخطوط تحت رقم ٢٢٢٩٨ ب، دار الكتب المصرية ورقة ٢٧ - ٣٢٠ . وآراء الخوارج عمار الطالبي.

(٢) نصر بن مزاحم، موقعة صفين ص ٦٣٥ .

(٣) نصر بن مزاحم، موقعة صفين ص ٣٧ - ٣٨ .

غايته وغرضه الذى وضع من أجله، وهذه الصورة يشبهها ما آل إليه المسلمون من الفرقة الواقعة فى شريعتهم، إذ كل فرقة تأولت بتأويل لم تأول به الأخرى، وبذلك مزقوا الشرع كل ممزق وبعثوا به عن غرضه^(١).

يغالى بعضهم حين يجعل الخوارج قد سبقوا إلى التأويل بجماعة من أهل الردة إلى تأويلهم لآية الزكاة لكننا نرى أن نسبة التأويل الصحيح الذى هو حجة شرعية لا يصح نسبته إلى مانعى الزكاة الذين خرجوا بالنص عن قواعد التأويل: فكان صنيعهم كصنيع صبيغ بن عسلى القشعبي، التميمي فى عهد عمر بن الخطاب الذى كان يطرح على الناس الغوامض من الأسئلة، ويسأل عن التشابه من آيات القرآن، فطلبه عمر، وضربه بعراجين النخل حتى دمي رأسه، وقال: (حسبك يا أمير المؤمنين قد ذهب الذى كنت أجده فى رأسى) وقرر عمر نفيه إلى البصرة واعتبره من الزائفين؛ ولذلك استحل ضربه وحبسه، وأمر بعدم مخالطة الناس إياه حتى تاب^(٢)، ويقول عبد الله بن أحمد بن قدامة (+٦٢٠ / ١٢٢٣) أنه عصم بتوبته تلك عن الخروج مع الخوارج^(٣) أما ابن عبد البر (+٤٦٣ / ١٠٧٠) فذكر أن صبيغ التميمي كان يرى رأى الخوارج، ومن يدرى لعله اندس فى البصرة مع بنى تميم، وأكثر الخوارج منهم، وأصبح خارجيا، وإن كنا لم نسمع عن اسمه من بين الخوارج المعروفين فى بطون كتب التاريخ المعروفة لنا.

يقول الملطى الذى يعتبر من أقدم من ألف فى تاريخ المقالات فقد نص على أن الخوارج ذوو تعمق فى النظر والاستدلال، وقال: (ولهم كتب وضعوها على تصحيح مذهبهم، فيها حجج وكلام صعب، وفيهم علماء وفقهاء ولهم مروءة ظاهرة ودنيا واسعة)^(٤).

ومن تأمل رسالة لمحجة الحنفى إلى نافع بن الأزرق وجواب الأخير له ورسالة ابن الأوزق أيضا إلى ابن الزبير، ورسالته إلى خوارج أهل البصرة فيرى هذا اللون من الجدل، والتأويل الذى أدخله الخوارج على الآيات القرآنية، ويرى أيضا نوع الحجج التى

(١) ابن رشد، مناهج الأدلة فى عقائد الملة مع مقدمة نقدية لمدارس علم الكلام وتحقيق للنص قام بهما الدكتور محمود قاسم ط ٢ مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦٤ ص ١٨٠ - ١٨٢ .

(٢) ابن تيمية، مجموع تفسيره، تحقيق عبد الرحمن شرف الدين، بمبائى، الهند، ١٣٧٤ / ١٩٥٦ ص ٣٣٧، واهد الكوثرى، مقدمة كتاب التبيين فى الدين للإسفرائينى ص ٢ (وقيل نفاء إلى الكوفة) عثمان ابن عبد العزيز الناصرى منهج المعارج مخطوط ٢١٤٤ بدار الكتب ص ٣٥٢ .

(٣) عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة، رسالة فى ذم التأويل (ضمن عصر رسائل وعقائد سلفية، مطبعة للنار، مصر ١٣٥١ هـ ص ٣٨).

(٤) للملطى، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ص ٥٤ .

يحتجون بها بالاستناد إلى القرآن، وإلى تأويله، فمنهم من كفر القعدة، معتمدا على القرآن، ومنهم لم يكفرهم، ومنهم من يرى قتل أطفال المخالفين، ومنهم من منع ذلك^(١)، ويرجع سبب اختلافهم إلى كثرة الجدل

وكان هذا الاختلاف في سنة ٦٤هـ / ٦٨٣ على ما رواه الطبري وابن الأثير^(٢) قد كانوا قبل ذلك متحدين متوافقين في الآراء فأصبحوا بعد هذا الاختلاف فرقا ثلاثا: الأزارقة والإباضية والبيهسية، وأما النجدية والصفيرية فقد كانتا على رأى عبد الله بن إياض في ذلك العهد^(٣).

ويرى أبو المظفر الإسفرائيني أن الخوارج بقوا على مذهب المحكمة الأولى، إلى أن ابتدعت الأزارقة بدعتها فاختلفوا، ويفهم من ذلك أن الأزارقة خالفت المحكمة الأولى في قولها بتشريك المخالفين، وهذا مخالف لما أورده الطبري ونصر بن مزاحم من أن المحكمة الأولى قالت بتشريك من لم يكن على مذهبها؛ لأن أبا المظفر صرح بأن المحكمة الأولى تذهب إلى أن مرتكب الكبيرة فاسق غير مشرك، وبأن العنصر الجديد الذي ابتدعه الأزارقة يتمثل في تشريك مرتكب الكبيرة، وفي القول بأن القاعد عن

(١) أورد المبرد هذه الرسائل في الكامل جـ ٢ ص ١٧٦ - ١٨٠ .

(٢) الطبري جـ ٥ ص ٥٦٣ - ٥٦٩ ابن الأثير، الكامل جـ ٤ ص ١٦٥ - ١٦٨ .

(٣) هذا في رواية المبرد، أما الطبري وابن الأثير فقد روايا رواية أخرى، وهي أن عبد الله بن الصفار هو الذي برئ من نافع بن الأزرق لخلوه ومن عبد الله بن إياض لتقصيره، وأن نجدة بن عامر أيضا خالفهم في هذا العهد حين أعلن نافع عن آرائه القاسية الغالية في المخالفين للخوارج، وذلك أن الخوارج ذهبوا إلى عبد الله بن الزبير بمكة ثم حاولوا أن يعرفوا رأيهم فلمسا علموا أنه على غير رأيهم في عثمان، تفرقوا وذهب معظمهم إلى البصرة، ثم أخذ جمهور من الخوارج يلح في الخوارج والدعوة فخرج نافع بن الأزرق، وتخلف عبد الله بن إياض وعبد الله بن الصفار وجماعة معهما واشتد الهجوم على الخوارج؛ فحكم ابن الأزرق على من قعد في البصرة من الخوارج ومنهم عبد الله بن إياض وعبد الله بن الصفار بالكفر والبراءة. لأنهم قعدوا عن الجهاد وكتب إليهم رسالة في ذلك فقرأوها فنبشأ النزاع، وتكونت الفرق، وورد في هذه الرسالة أيضا أن المخالفين كفار مشركون ككفار العرب لا يجوز فيهم إلا الإسلام أو القتل، أما الأشعري فيرى أن الصفيرية تقول بكفر صاحب الذنب المخلط، كفر إشراك، ومعنى ذلك أن تخالف الأزارقة في حكم القعد، لا في حكم المخالفين، وبهذا فإن أساس الخلاف يعود إلى الحكم على المخالفين لهم، وإلى القعدة منهم ونشأ عن ذلك جزء من الأحكام الفقهية المترتبة على المخلف فيما يتعلق بالزواج والميراث والبراءة والولاية والإقامة أو الهجرة وقبول الشهادة أو ردّها واستحلال الدماء والأموال أو عدم استحلالها بما لا نريد أن نخوض في تفصيل القول فيه هنا (الطبري جـ ٥ ص ٥٦٤ - ٥٦٩، ابن الأثير، الكامل جـ ٤ ص ١٦٥ - ١٦٨، المبرد، الكامل جـ ٢ ص ١٧٦ - ١٨٠، الأشعري: مقالات الإسلاميين جـ ١ ص ١١٨) هذا وقد انقضى الأزارقة فيما يقول ابن الأثير في سنة ٧٧هـ آراء الخوارج د. صمار الطالبي.

الهجرة إليهم مشرك أيضا، وإن وافقهم في مذهبهم^(١) إلا أن الأشعري يقرر أن البدعة التي جاء بها أبو راشد نافع بن الأزرق، هي البراءة ممن قعد، وتكفير من لم يهاجر إليه، والقيام بامتحان من قدم إلى معسكره^(٢).

وينبغي أن نشير إلى أن البغدادي (+٤٩ / ١٠٣٧) صرح بأن المحكمة الأولى لا ترى إشراك المخالفين، وأن الشرك من بدع الأزارقة^(٣) مخالفا في ذلك الطبري، ونصر ابن مزاحم.

ولكن الأشعري الذي يعتبر نقله أصبح النقول؛ لأنه فيما يقول ابن تيمية: (أعلم بالمقالات، وأشد احترازا من كذب الكذابين فيها)^(٤) يثبت أن حفص بن أبي المقدم من الإباضية وهو رئيس فرقة الحفصية: (رعم أن عليا هو الحيران الذي ذكره الله في القرآن (الأنعام) وأن أصحابه الذين يدعونه إلى الهدى هم أهل النهروان)^(٥) وذكر أيضا تأويلهم للآيتين الأخريين اللتين سبقت الإشارة إليهما، ولكن الخلاف الذي بينه وبين الشهرستاني أن الأخير نسب هذا التأويل إلى الأزارقة لا إلى حفص بن أبي المقدم الإباضي، أما البغدادي فقد اتبع في ذلك الأشعري في نقله^(٦)، ونستطيع القول بأن هذا التأويل غير مستبعد عن الخوارج؛ لأنه من الممكن أن يكون الأشعري قد اطلع على بعض مؤلفاتهم، ونقل منها كما يبدو ذلك في كتابه المقالات.

٥- وجوه الاتفاق بين المعتزلة والخوارج،

إن السلف حين يردون على أصحاب الفرق الأخرى تراهم يقرنون في الغالب بين الخوارج والمعتزلة والجهمية، كما فعل ابن خزيمة (+٢١١ / ٩٢٤) في كتاب التوحيد وكذلك الأشعري في الإبانة، والواقع أنه يوجد بين الخوارج والمعتزلة اتفاق كثير من الأشياء حتى قال القدماء: إن المعتزلة مخانيث الخوارج، وذلك أن واصل بن عطاء وافق الخوارج بالمنزلة في تخليد أصحاب الكبائر في النار إذا ماتوا ولم يتوبوا وخالفهم بالقول بالمنزلة بين المتزلتين؛ ولذلك فلنأخذ إسحاق بن سويد قد نسب المعتزلة إلى الخوارج حين قال:

(١) أبو المظفر الإسفرايني، التبيين في الدين ص ٢٩ وهو يكاد يتفق مع الأشعري في المقالات ج ١ ص ٨٦، معنى ومبنى.

(٢) يعتبر البغدادي المبرد شخصية سنية وإن اتهمه البعض بالخارجية (الفرق بين الفرق ص ٣٦٥).

(٣) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ٨٣.

(٤) ابن تيمية، منهاج السنة ج ٣ ص ٢٠٧ ط. بولاق، ١٣٣٢هـ.

(٥) الأشعري، المقالات، ج ١ ص ١٠٣.

(٦) البغدادي، الفرق بين الفرق ص ١٠٤.

برئت من الخوارج منهم
ومن قوم إذا ذكروا عليا
من الغزال منهم وابن باب
يردون السلام على السحاب

وفي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وفي نفى الصفات وفي خلق القرآن وفي وجوب الخروج على السلطان الجائر وفي إيجاب العقل للواجبات والتكاليف مجردة وباستقلال عن الشرع، وفي تأويل آية الاستواء والمتشابهات عامة، وفي أن العقل يدرك صفات الأفعال الذاتية من حسن وقبح، وفي إنكار الشفاعة، وعذاب القبر، وفي خلق الجنة والنار، وإنكار الكرامات.

وأنكر الخوارج المنزلة بين المنزلتين؛ ولذلك نجد الجاحظ يدافع على القول بها ويرد على الخوارج كما أن بعض المعتزلة (كأبي على الجبائي) يرى أن الإمامة جائزة في غير قریش اعتماداً على مبدأ التحسين والتقييح العقلين الذي أخذه عن الخوارج وقالت المعتزلة بمثل ما قالت به الخوارج من أن الإيمان لا يتبعض، وأنه ما ذهب بعضه فقد ذهب كله، ويقول ابن تيمية، إن أول بدعة هي بدعة الخوارج ومن ثم فإن الخوارج، هم السابقون في القول بأن العمل من الإيمان، وأن التصديق القلبي حده غير كاف، وأن ترك العمل مخرج عن الإيمان، ويذكر ابن تيمية رأياً واضحاً في هذا المجال وهو أن قدماء المعتزلة كانوا متأثرين بالخوارج وأما المتأخرون منهم فكانوا متأثرين بالزيدية، كما كان قدماء الشيعة مجسمين ومتأخروهم يميلون إلى الجهمية وإلى المعتزلة، والغريب أن الجاحظ اعتبر فرقة الزيدية فرقة من الخوارج، لا من الشيعة لذهابها مذهب الخوارج في الخروج، وهذا يؤكد لنا أن معنى الخروج له معنى أوسع مما كان يظن من أنه محصور في الذين خرجوا على علي بن أبي طالب.

نجد نصاً في كتاب التبصير في الدين يشير إلى أن الخوارج هم الذين تحولوا إلى الاعتزال وذلك في القرن الرابع للهجرة، قال الملطي: (وقد ظهر فيهم (الخوارج) اليوم مذاهب المعتزلة، فمنهم من ترك مذهبه وقال (بالاعتزال) ويؤكد هذا المعنى ما ذهب إليه ابن تيمية من أن ما ينسب إلى الخوارج من القول بأنهم موافقون في التوحيد للمذهب الجهمية والمعتزلة قد قالت به الخوارج في أوائل المائة الثانية حينما ظهرت الجهمية، ونبتت مقالاتها في نفى الصفات وخلق القرآن وإذاعتها بين الناس، أما قبل ذلك فإنه لا يوجد أحد من المسلمين قال بنفى الصفات ولا بخلق القرآن، وهذا النقد التاريخي نقد وجيه ودقيق، إلا أننا لا نستطيع القطع بذلك؛ لأن كتب الخوارج ومقالاتهم التي كتبوها بأنفسهم في أوائل عهدهم لم تصل إلينا باعتراف ابن تيمية نفسه حيث صرح بأن أقوال الخوارج لم يطلع عليها في كتبهم، وإنما أخذها من الناقلين عنهم من خصومهم، ومن

جهة أخرى فإن ابن تيمية نفسه يقرر في موضع آخر أن قدماء المعتزلة كانوا يميلون إلى الخوارج وأن متأخريهم مالوا إلى الزيدية، ولو أخذنا برأى الشهرستاني: إلى أن نشأة الخوارج أو النزعة الخارجية قائمة على أساس عقلي، وهو القول بالتحسين والتقبيح العقليين على أن الخارجى الأول حكم هواه، وعقله، وأول النص الذى هو فعل النبى ﷺ ومن اعترض على الرسول ﷺ أو أنكر عليه عد خارجيا كقول ذى الخويصرة: اعدل يا محمد فإنك لم تعدل وكان هو أول الخارجين^(١).

أما العلاقة بين المعتزلة والخوارج فى رأى د. عبد الحليم محمود فهى قائمة على التفرقة بين الحزب والفرقة، فالخوارج ضرب سياسى فى الأصل استعانوا بالدين، والمعتزلة فرقة دينية اختلطت بالسياسة. فجعل الخوارج من جوهره سياسى، والمعتزلة جعلهم دينى له وجهة سياسية^(٢). وهو رأى تميز به د. عبد الحليم محمود غير أن تاريخ الدولة السياسى والدينى لم يترك تلك الحدود الفاصلة التى صرف فيها د. عبد الحليم محمود جهدا ذهنيا كبيرا لكن فاضت الشطآن وغاصت الحدود.

والرأى لدينا أن موضوع الاتفاق فى وجوه والاختلاف فى بعضها بين الفرق الإسلامية واضح كل الوضوح لا يخفى على الذين يولونه عناية خاصة ولا غرابه فيه فما الغرابة فى الاتفاق بين الفرق، فما دام الموضوع واحدا والمجتمع واحدا والنشأة التاريخية بأسبابها واحدة. فالقضايا هى؛ الخلافة، توحيد الله وتنزيهه، نبوة الرسول ﷺ وعصمته.. الوحي الإلهى؛ لذلك كان الاتفاق واضحا فيما سبق. والاختلاف - وهو سنة طبيعية - يبقى قائما فى مفاهيم القضايا والتأويل وتطبيق المنهج. من هنا كان التقارب الفكرى بين الفرق الإسلامية قائما وهو الأصل لولا الاستخدام السياسى لبعض القضايا والفرق فعمقت الفجوة بينها ثم باعدت بينها بالفجوة والجفاء.

مؤلفو الفرق الإسلامية ورأيهم فى الخوارج وتراثهم؛

حاول ابن رشد أن ينبه الناس إلى هذا المنهج القرآنى فى اعتقاد العقائد فى كتابه «مناهج الأدلة فى عقائد الملة»، وأن يبين جدلية مناهج المتكلمين وتفاهتها، وعدم إقناعها للعقل، وعدم كفايتها لإرواء النفس ولطمأنيتها، وأنها لا تورث إلا الحيرة والشكوك والظنون.

وإذا رجعنا إلى القدماء من المسلمين فإننا نجد أنهم قد اعتنوا بالخوارج وألقوا فى أخبارهم وفى عقائدهم كتباً مفردة، ويحدثنا ابن النديم أن أبا مخنف لوط بن يحيى بن

(١) الملل والنحل ج ٢ ص ٢١ الشهرستاني د. محمد بن فتح بدران.

(٢) التفكير الفلسفى ص ١٠٨.

سعيد بن مخنف الأسدي (+١٥٧هـ ، ٧٧٤) قد صنف كتاب صفين، وكتاب أهل النهروان والخوارج، وكتاب مقتل علي، وكتاب حديث الأزارقة، وكتاب شبيب الخارجي، وكتاب الضحاك الخارجي، كما أن نصر بن مزاحم المنقري (+٢١٢ / ٨٢٧) وضع كتاب موقعة صفين الذي وصل إلينا، وألف الواقدي محمد بن عمر (+٢٠٧ / ٨٨٢) كتاب صفين وكتاب السنة والجماعة ودم الهوى وترك الخوارج والفتن، وصنف الحارث بن أبي أسامة المدائني، (+٢١٥هـ / ٨٣٠) كتاب مقتل عثمان وكتاب الجمل وكتاب الخوارج، وكتاب النهروان، وصنف أيضا أبو عبد الله بن وكريا بن دينار الغلابي (+٢٩٠هـ / ٩٠٢) كتاب موقعة صفين، وكتاب الجمل، ووضع أبو إسحاق إسماعيل ابن عيسى العطار البغدادي (+٢٢٢هـ / ٨٤٦) كتاب الجمل وكتاب صفين وكتاب الفتن^(١).

وأشار ابن حجر العسقلاني (٧٧٣هـ - ٨٥٢ / ١٣٧٢ - ١٤٤٩) إلى أن أبا مخنف ألف كتابا في الخوارج لخصه الطبري (+٣١٠هـ / ٩٢٣) في تاريخه وأن الهيثم ابن عدي (+٢٠٧ / ٨٢٢) ومحمد بن قدامة أحد شيوخ البخاري المتوفى بعد سنة ٢٥٠ / ٨٦٤ ألفا عن الخوارج ونص على أن كتاب ابن قدامة كبير، وأنهما معا اعتمدا في كتابيهما على الأسانيد، ونهجا منهج المحدثين التاريخي، أما المبرد (+٢٨٥ / ٨٩٨) فقد جمع أخبار الخوارج في كتابه الكامل، إلا أنه حذف الأسانيد^(٢).

وألف اليمان بن الرباب الخارجي في مقالات الخوارج وغيرهم وكذلك الحسن بن الكرايسى الشافعي (+٢٤٨هـ / ٨٩٢) والكعبي (+٢١٩هـ / ٩٣١) وورقان محمد بن شداد المسمعي (+٢٩٨هـ / ٩١٠) الذين نقل عنهم الأشعري (+٢٢٤هـ / ٩٣٥) في مقالاته، وغيره من مؤلفي المقالات، الذين خصصوا فصولا لمقالات الخوارج وآرائهم، وألف بعض المتأخرين كتباً خاصة بالخوارج ما تزال مخطوطة، منها كتاب إبانة المناهج في نصيحة الخوارج تأليف القاضي شمس الدين جعفر بن أحمد بن عبد السلام بن أبي يحيى التميمي البهلولى اليماني الأنباري (+٥٩٣هـ / ١١٧) وهو مخطوط بدار الكتب المصرية ضمن مجموع رقم ٢٥٤٩٩ ب ومن ورقة ١٥٤ - ١٦٨ ومؤلفه من الزيدية. ومنها كتاب منهج المعارج أو السيرة الخارجية تأليف عثمان بن عبد العزيز بن منصور الناصري الحنبلي ألفه سنة ١٢٤٠هـ / ١٨٢٤ مسودة، وبيضه سنة ١٢٥٥هـ / ١٨٣٩ بمدينة البصرة .

(١) ابن النديم، الفهرست، مصر ١٣٤٨هـ ص ١٢٧ - ٥٩ .

(٢) آراء الخوارج ص ٤ د. عمار الطالبي .

وليس من بين الفرق الإسلامية قاطبة فرقة لقيت من العنت المضنى ما لقيته فرقة الخوارج، ولا بذلت من المهج والدماء فى ميادين النضال والتزال، ما بذلته الحرورية المحكمة، ولا امتزجت بأوصال تاريخ صدر الإسلام، وبوقائعه الدموية الرهيبة مثل امتزاج الخارجية الشراة ولا أسرع امتشاقا للسيف، وهروعا للشهادة من المارقة العتاة^(١).

ذكر الخطابى (+٣٨٨هـ / ٩٩٨) أن علماء المسلمين مجمعون على أن الخوارج فرقة من فرق المسلمين، غير خارجة عنهم رغم ضلالها وبدعتها، أما القرطبى (+٦٧١هـ / ١٢٧٣) فقد مال إلى أنهم خارجون عن الملة اعتبارا لظاهر الحديث؛ ولذلك فإن بعض المحدثين رأوا سبى أموال الخوارج، وينص ابن حجر على أن أكثر أهل السنة يرون أن الخوارج من المسلمين وإنما فسقوهم، وتوقف أبو بكر الباقلانى (+٤٠٣هـ / ١٠١٢) فى أمرهم ثم مال إلى عدم التكفير. وقال القاضى عياض (+٥٤٤هـ - ١١٤٨): إن مسألة الخوارج أحدثت إشكالات بين المتكلمين حتى أن الفقيه الصقلى (+٤٦٦هـ / ١٠٧٣) سأل عن ذلك أبا المعالى الجوينى (+٤٧٨هـ / ١٠٨٥) فصعب عليه الموقف، وقرر أن إدخال كافر فى الملة أو إخراج مسلم من الدين من الخطورة بمكان، أما الغزالى (+٥٠٥هـ / ١١١١) فقد حذر من مسألة التكفير للمخالفين^(٢). ويتصور ابن حجر (+٨٥٢ / ١٤٤٩) أن الخروج قائم على الإنكار على الإمام، والطعن عليه، مع اعترافه أن الطاعنين كانوا من القراء، المعروفين بشدة الاجتهاد فى التلاوة والعبادة إلا أنهم فيما يذكر يتأولون القرآن خطأ، ويتعمقون فى الزهد والخشوع والاستبداد بالرأى، والتنطع فيه^(٣) وقرر ابن تيمية أن أصحاب رسول الله ﷺ لم يكفروا الخوارج^(٤) ويهاجم من يكفرهم، فمن كفر فقد أحدث بدعة يدافع عنها، بتكفير من لا يقول بها؛ لأنه لا يعرف تكفير المتأول المخطئ، لا عن الصحابة، ولا عن التابعين، ولا عن إمام معتبر من أئمة المسلمين^(٥) ولم يقطع صاحب الاعتصام بكفر الخوارج واستندل على ذلك بأدلة تاريخية؛ لأن عليا قاتلهم قتال أهل الإسلام، ولم يعاملهم معاملة المرتدين، واحتج أيضا بموقف عمر بن عبد العزيز (+١٠١هـ / ٧٢٠) من الخوارج حيث أمر بالكف عنهم

(١) آراء الخوارج: عمار الطالبي ص ١٣.

(٢) ابن حجر: فتح البارى، ج ١٢ ص ٢٥٢ - ٢٥٣ وقد تكلم الغزالى كلاما جميلا فى هذا الموضوع فى كتابه المفرقة بين الإسلام والزندقة.

(٣) ابن حجر: فتح البارى ج ١٢ ص ٢٣٨، القسطلانى إرشاد السارى ج ١٠ ص ٩٨.

(٤) منهاج السنة النبوية ج ٢ ص ٦٠.

(٥) ابن تيمية، منهاج السنة بولاق، القاهرة ١٣٢٢هـ ج ٢ ص ٦٠ - ٦١، ج ٢ ص ٤.

ولم يعتبرهم مرتدين^(١) ومما يدل على أن الصحابة لم تكفر الخوارج أنهم كانوا يصلون خلفهم فكان عبد الله بن عمر (٧٤هـ / ٦٩٤) وغيره من الصحابة يصلون خلف لمجدة (+٦٩هـ / ٦٨٨) الخارجي وكان ابن عباس (+٦٨هـ / ٦٨٧) يجيبهم على أسئلتهم وقصته مع لمجدة ونافع بن الأزرق (+٦٥هـ / ٦٨٤) مشهورة أوردها البخاري (٢٥٦هـ / ٨٦٩) وغيره^(٢) أنه قد روى عن ابن عباس أنه يرى أن: (كلام الحرورية ضلالة، وكلام الشيعة هلكة)^(٣) وكان الحسن البصري (+ ١١٠هـ / ٧٢٩) يأبى قتل الخوارج ومحاربتهم، ولا يرضى بالتحكيم، فكان يميل إليهم، ولكنه لا يرى آراءهم، وإنما اعتبرهم خارجين على المنكر، فقد ذكر الملطي (+٣٧٧ / ٩٨٧) أن رجلا أتى الحسن البصري فقال: (يا أبا سعيد إن هؤلاء، وإن هؤلاء يرسلونك تقاتل ذنوبهم، فلا تكن القتل منهم فإن القوم أهل خصومة يوم القيامة)^(٤).

وأما أبو حنيفة (+ ١٥٠ / ٧٦٧) فلمنه بالغ في إنكار الخروج حتى أنه نسب إلى المرجئة بسبب ذلك^(٥).

(١) إبراهيم بن موسى الشاطبي (٩٦٣ - ١٠٣٢هـ / ١٥٥٦ - ١٦٢٣) الاعتصام ط١، مطبعة المنار، القاهرة، ١٣٣١ / ١٩١٣ ج٣ ص ٣٤.

(٢) ابن تيمية منهاج السنة ج٢ ص ٦٢.

(٣) ابن عبد البر، مختصر جامع بيان العلم وفضله، مطبعة الموسوعات القاهرة، ١٣٢٠هـ ص ٢١٩.

(٤) الملطي محمد بن أحمد بن عبد الرحمن أبو الحسن، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، تحقيق راهد الكوثري، ط٢، مكتبة المثنى، بغداد، ١٣٨٨ / ١٩٦٨ ص ١٨١.

(٥) عثمان بن عبد العزيز الناصري الحنبلي، نهج المعارج لأخبار الخوارج مخطوط ص ٦. وآراء الخوارج د. عماد الطالبي.

• مقدمة رابعة :

- حديث الافتراق وشراحه

يروى الترمذى فى سننه حديثا فى تفرق هذه الامة الى ثلاث وسبعين فرقة، فيقف العلماء الذين صنفوا فى علم الكلام أو فى «الملل والنحل» من هذا الحديث ثلاثة مواقف..

فأما أولها : فلم يتعرضوا له بنفى ولا إثبات، ومن هؤلاء شيخ أهل السنة والجماعة الإمام أبو الحسن على بن إسماعيل الأشعرى الذى صنف كتابه «مقالات الإسلاميين، واختلاف المصلين»، ومنهم الإمام المحقق أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين، وفخر الدين الرازى، المعروف بابن الخطيب، الفقيه الشافعى، المتوفى فى سنة ست وستمائة من الهجرة، وهو صاحب كتاب «اعتقادات فرق المسلمين والمشركين»؛ فقد ألف كل منهما كتابه من غير أن يعرض لهذا الحديث..

وأما الثانى فجماعة تعرضوا له ولم يصححوه فلم يأخذوا به، ومن هذا الفريق ابن حزم الفقيه الظاهرى صاحب كتاب «الفصل فى الملل والنحل» فقد أعلن عن عدم صحة هذا الحديث، بل حكم بضعفه..

وأما الثالث فقد تعرض لهذا الحديث وأخذ به وحاول أن يحصر الفرق التى لحمت تحت ظلال الإسلام فى ثلاث وسبعين فرقة إحداهن ناجية وهى أهل السنة والجماعة، ومن هذا الفريق الإمام المتكلم النظار أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادى صاحب كتاب «الفرق بين الفرق» الذى قدّم له بهذا الحديث، ومنهم الإمام الحجة أبو المظفر الإسفرائينى صاحب كتاب «التبصير فى الدين» الذى يحلّو فيه حلّو أبى منصور البغدادى فى تبويبه وتقسيمه، فلا يكاد يخالفه، ومنهم أبو المعالى محمد الحسينى العلوى صاحب كتاب «بيان الأديان» الذى أخرجه الدكتور يحيى الخشاب ونشره فى مجلة كلية الآداب (المجلد الأول، من العدد التاسع عشر) ومنهم القاضى عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الأيجى المتوفى فى عام ٧٥٦ من الهجرة؛ فقد صدر عقيدته التى اشتهرت باسم «العقائد العضدية» نسبة إليه بهذا الحديث وشرح فى كتابه هذا مقالات الفرقة الناجية من هذه الفرق الثلاث والسبعين^(١).

والحق أن أصول الفرق لا يصل إلى هذا العدد، بل إنه لا يبلغ نصفه ولا رבעه، وأن فروع الفرق يختلف العلماء فى تفريعها، وأنت فى حيرة حين تأخذ فى العد، بين

(١) الفرق بين الفرق، عبد القاهر البغدادى مقدمة المحقق الشيخ محمد محيى الدين عبد الحميد.

أن تعتبر فى عدك الفرق أصولها أو فروعها، وإذا استقر رأيك على اعتبار الفروع فإلى أى حد من التفريع أنت آخذ فى اعتبارك، وفى الحق أنه - على فرض صحة الحديث - لا ينحصر الافتراق فيما كان فى العصور الأولى، ومن قبل أن يدون هؤلاء العلماء الاعلام مصنفاتهم، بل لا يزال الأمر يسيرا على المنهج الذى سار عليه أول الأمر، تكون الفرقة واحدة ثم يكون من رجالها اثنان أو أكثر يتدعون فى مقالتهم شيئاً لم يكن عليه أسلافهم فيصبح كل واحد منهم فرقة منفصلة عن قدامها فى كل ما كانوا ينتحلون أو فى بعضه، ويجد فى العصر بعد العصر مبتدعة يتدعون ما لم يكن عليه أحد من أهل الفرقة الأولى، من أجل ذلك كله رأينا أن الأخذ بهذا الحديث على ظاهره ومحاولة إيجاد هذا العدد من الفرق من أهل القرون الثلاثة الأولى التى جاء فى أعقابها هؤلاء المؤلفون قصور وتقصير وقصر نظر، فإن حديث الترمذى يتحدث عن افتراق أمة محمد ﷺ، وأمتة مستمرة إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها وهو خير الوارثين، فيجب أن يتحدث فى كل عصر عن الفرق التى لجمت فى هذه الأمة من أول أمرها إلى الوقت الذى يتحدث فيه المتحدث، ولا عليه إن كان العدد قد بلغ ما جاء فى الحديث أو لم يبلغ، ونحن نجهز أنه إذا كان الحديث صحيحاً، وأن رسول الله صلوات الله وسلامه عليه قد قاله، فلا بد أنه كائن على الوجه الذى أراده ﷺ، لأنه صادق فى كل ما يقوله؛ لأنه لا ينطق عن هوى، ولا يلقي كلامه إلقاء غير مبال بما يكون من بعد، والله تعالى يؤيده، ومن تأييده وقوع الناس على وفق ما أخبر به.

وقد تضاربت الأقوال، وكثر تضاربها، حول إحصاء الفرق الكلامية فى الإسلام وتصنيفها. ولعل (ابن حزم) يقف موقفاً «مدرسياً» صحيحاً حين يحدد «فرق المقرين بملة الإسلام» بخمسة فرق هى: أهل السنة والمعتزلة والمرجئة والشيعة والخوارج.

الحديث بين مصححيه:

قال النبى ﷺ «افترق اليهود على إحدى وسبعين فرقة كلها فى الهاوية إلا واحدة وافترقت النصارى على ثنتين وسبعين فرقة كلها فى الهاوية إلا واحدة وتفرقت أمتى على ثلاث وسبعين فرقة كلها فى الهاوية إلا واحدة».

الحديث خطاب إلى أمة الدعوة وأمة الدعوة شاملة لليهود والنصارى لا مقابلة لهما يعنى أن الافتراق كائن لا محالة وإن تأخر إلى حين لمعنى يقتضيه فإن الأصل فى السين التأكيد لأنه فى مقابلة لن. قال فى الكشاف عند قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ﴾ [التوبة] السين تفيد وجود الرحمة لا محالة فهى تؤكد الوعد كما تؤكد الوعيد فى قوله سأنتقم منك يعنى أنك لا تفوتنى وإن أبطأ عنك ونحوه ﴿سَيَجْعَلُ لَهُمُ

الرُّحْمَنُ وَدًّا ﴿١٦﴾ [مريم] وقوله ﴿فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ﴾ [البقرة] عبارة الحديث في السنن الأربعة وغيرها من أمهات هذا الفن وأصوله بإسناده عن ابن عمرو «أن بنى إسرائيل تفرقت على ثنتين وسبعين ملة وتفرقت أمتي على ثلاث وسبعين ملة كلهم في النار إلا ملة واحدة قالوا: من هي يا رسول الله قال: ما أنا عليه وأصحابي» قال الترمذي، حسن صحيح. وأما بهذه العبارة الواقعة في متن هذا الكتاب العقائد العضدية فلأنما يوجد في غير كتب الحديث خالية عن الإسناد كما وقع في الملل والنحل للشهرستاني وفيصل التفرقة للغزالي والمواقف للمصنف بل حكم النقاد بعدم صحتها وموضوعيتها^(١).

ويتوهم بعض المتكلمين: انحصار الأصول في الأقسام الأولية التي هي كبار الفرق الإسلامية أو في الشاملة للأقسام الثانوية والفروع ما عداها، والظاهر أن الأصول بمعنى الفرق التي بينها مخالفة معتد بها بحيث يضل بعضهم بعضها وأشار إليه في الجواب الأول، ولعله لأجل هذا الظهور عبر عنه بالتوهم أما أقلية ما جعله أهل الكلام أصولاً فلأنهم جعلوا الأصول الأولية وهم كبار الفرق الإسلامية ثمانية: المعتزلة، والشيعة، والخوارج، والمرجئة، والنجارية، والجبرية، والمشبهة، وأهل السنة، وجعلوا الشاملة للأصول الثانوية ثلاثاً وأربعين منها عشرون للمعتزلة وثلاثة للشيعة كما صرح به المصنف في المواقف من أن أصولها ثلاثة وللخوارج سبعة، وخمسة للمرجئة، وثلاثة للنجارية، وواحدة للجبرية وثلاثة للمشبهة وواحدة لأهل السنة فسواء حمل الأصول على الأصول الأولية أو على ما يشمل الأصول الثانوية يكون أقل من هذا العدد، وأما أكثرية ما جعلوه شاملة للفروع فلأن المصنف في المواقف جعل الفرق التي بينها مخالفة معتد بها بحيث يضل بعضهم بعضها بالغة إلى ثلاثاً وسبعين: عشرون للمعتزلة يكفر بعضهم بعضها واثنا عشر للشيعة يكفر بعضهم بعضها وثمانية عشر للخوارج وخمسة للمرجئة وثلاثة للنجارية وواحدة للجبرية المحضة وثلاثة للمشبهة وواحدة لأهل السنة والمجموع ثلاث وسبعون، وقد تشعب بعض تلك الفرق إلى فرق أخرى كتشعب الإمامية والمشبهة وكتشعب أهل السنة إلى الأشاعرة والماتريدية، فمطلق الفرق الشاملة للأصول والفروع أكثر.

مفهوم الأصول والفروع الكلامية:

المراد بالأصول والفروع هو المسائل التي بعضها يتوقف على البعض الآخر كالكلام والإرسال المتوقفين على إثبات الواجب، ويحتمل أن يكون الأصول هي المسائل

(١) شروح وحواشي العقائد العضدية ص ١٤ ج ١.

التي يكفر جاحدها والفروع ما عداها مما ذكر في علم الكلام، ويحتمل أن يكون الأصول ما هو من مسائل الكلام خاصة والفروع ما هو مشترك بين الفقه والكلام كبحت (الإمامة) وما قيل أن الأصول عبارة عن الأدلة والفروع عن المسائل.

أصول الكلام أمهات مسائله التي تفيد التصديق بوجوده سبحانه وتعالى وسائر صفاته وأسمائه العلى على ما ورد به الكتاب والسنة في الاقتصار على ما ورد به الشرع وملازمة حدوده في إثبات ما أثبتته ونفى ما نفاه والسكوت عما عداه وهذا هو الفقه الأكبر وأصول الدين وفروعه ملحقاتهما التي اخترعها آراء المستأجرين واخترعها أوهام المتكلمين من أن وجوده رائد على ذاته أو عينه وأن صفاته كيت وكيت من الكيفية والكمية سبحانه وتعالى.

الأصول المعتد بها:

ليس كل خلاف حول الأصول يحسب في عداد الفرق إنما الأصول التي بينها مخالفة معتد بها لا يلزم من كون الأمة فرقا مختلفة أن يكون أكثر أصولهم وعقائدهم متخالفة ولا أن يكون الأصول والعقائد المختلفة بينهم متغايرة تغايرا تاما بل اللارم في ذلك كون بعض عقائد كل فرقة مخالفة لبعض عقائد ما سواه مخالفة معتد بها.

والمخالفة المعتد بها تقوم بأصول كثيرة مثل اعتقاد أنه سبحانه موجود وواحد وقديم وعالم وقادر ومريد وخالق وموجد لجملة الأشياء بالاستقلال إلى غير ذلك، فمن أخل بواحدة أو أكثر من هذه الأصول فقد فات عنه تلك العقائد الحققة المثبتة وصار من المعتدين وضل عنها وفارق عن المهتدين وهذه هي المخالفة المعتد بها في الأصول.

وأما الاختلاف في جواز تقسيم الصفات إلى صفات الذات وإلى صفات الأفعال وجواز تسميته صفة الكلام القائم بذاته تعالى بالكلام النفسى والنظم المخصوص المتلو المعجز بالكلام اللفظي كما ذهب إليه الأشاعرة، أو عدم جواز هذه الإطلاقات كما ذهب إليه الحنفية وتسمية الصفات التي يسميها الأشاعرة بصفات الأفعال باسم التكوين كما ذهب إليه حنفية ما وراء النهر من أتباع أبي منصور الماتريدي، أو منعها كما ذهب إليه جمهور الحنفية من العراقيين وغيرهم أخذا من قوله تعالى ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا﴾ [الأعراف] وقوله ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَىٰ﴾ [الأعلى] وأمثال ذلك فهي مخالفة غير معتد بها في الأصول، يعني لو سلم أن المعتبر في تعدد الفرق هو المذكور في تلك الكتب والضابط لأصولهم تخصص الطائفة باسم خاص ينبئ عن نحلتهن كالمعتزلة وفروعها الواسلية والنظامية والغلافية والجاحظية والجبائية وغيرها ما

يغتمه هذا الأصل، وكالشيعة وفروعها الإمامية والإسماعيلية والبنائية والغلات وغيرها ممن يجمعهم هذا الاسم ونحو ذلك مما هو مذكور فيها، لكن لا نسلم أن أولئك الأصول جميع الفرق المرادة في الحديث وهي التي وقع الافتراق عليها في قريب من عهده عليه السلام فلعلهم بلغوا هذا العدد في قريب من زمانه عليه السلام ثم انقرض أكثرهم ولم يعرف خبرهم، هذا على تقدير اختيار الأصول. ولا أن جملة هؤلاء الفرق هي المرادة في الحديث فلعل منتهى الافتراق الواقع في قريب عصره عليه السلام كان على هذا العدد ثم ازدادوا، هذا على تقدير اختيار الشق الثاني فقله: وإن رادوا أو نقصوا ليس تقسيما بل هو تعميم يعنى لما كان المراد من الحديث الافتراق الواقع القريب لزمانه عليه السلام لا يضر الزيادة والنقصان في غيره من الأزمان سواء كان المراد من الفرق أصولها أو فروعها وهذا هو تقرير هذا الجواب على الوجه الصواب ولكن لا يخفى عليك أنه لا فائدة حينئذ في ذكر العدد الواقع في وقت دون غيره من الأوقات، وينفوت المقصود بالحديث من الترغيب والترهيب؛ إذ لا يظهر حال ما زاد من الفرق على هذا العدد، ورجوع ضمير كلها إلى الأمة دون العدد المذكور أو الإحالة إلى العلم بالمقايسة. ليس أصول المذاهب ولا فروعها مما يدخل تحت الضبط والحصر والذي في الملل والنحل من أن كبار الفرق الإسلامية أربعة: الصفاتية، والقدرية، والخوارج، والشيعة، وفي التمهيد من أنها سبعة: الجبرية، والقدرية، والروافض، والخوارج، والمعطلة، والمشبهة، وأهل السنة وفي المواقف من أنها ثمانية: هؤلاء والمرجئة والنجارية ليس بمبتنى على قانون وأصل مستمر أو نص مخبر عن الوجود، فالتحكم بقلة الأصول وكثرة الفروع مطالب بالبيان لجوار أن يحمل على الأصول بمعنى الفرق التي بينها مخالفة معتد بها بحيث يضلل بعضهم بعضا وإن كان بعضها من الأقسام الثلاثة أو الرابعة بل الظاهر، وإن أريد بالأصول هي الأصول بهذا المعنى الظاهر وبالفروع ما عداها نختار الشق الأول لكن لا نسلم أن الأصول بهذا المعنى أقل من ذلك العدد لجواز أن يكون بهذا المعنى ملابسا بهذا العدد، فقله: التي بينها مخالفة معتد بها صفة كاشفة للأصول لكونه تعريفا لها لا صفة مقيدة مسوقة لمجرد الإشارة إلى أن الأشاعرة مع الماتريدية أصل واحد لا أصلا مختلفان لعدم الاعتداد بالمخالفة بينهما.

العدد للتكثير وليس لتحديد:

أما محاولة حصر العدد فتعسف ويحمل مشقة التكلف؛ إذ العدد المعين في الحديث ليس بلازم أن تبلغه الفرق في كل عصر ولا يدوم في كل زمان بحيث لا يزيد ولا ينقص أبدا.

يقول كلنبوى: اعلم أن المصنف حمل الافتراق فى الحديث على افتراق الأمة فى الحياة الدنيا بحسب العقائد المختلفة التى انتحلها صاحبها وحمل العدد المذكور فيه على التحديد والغاية على ما يدل عليه قوله وهذه عقائد الفرقة الناجية وهم الأشاعرة فمأشاه الشارح المحقق فى تنزيل الحديث على هذا المعنى ولكن الحق عندى أن المراد من قوله «ثلاثا وسبعين» ليس الغاية والتحديد بل المبالغة فى التكثير إذ قد شاع استعمال السبعين فيه وورد على ذلك فى الأحاديث والآيات وجرى مجرى الأمثال فى كلام العرب وأرباب اللغات كما فى قوله تعالى: ﴿إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً ۙ وَسَبْعِينَ مَرَّةً﴾ [التوبة] وقوله: ﴿ثُمَّ فِي سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعًا فَاسْأَلُوهُ﴾ [الحاقة] وقوله ﷺ: «استغفر الله فى كل يوم سبعين مرة» وقوله: «من صبر على حر مكة ساعة من نهار تباعدت عنه جهنم سبعين خريفا» وذلك لاشتغال السبعة على جملة أقسام العدد من الوتر والشفع والعشرة على كماله والسبعين على كثرتيهما فكان كأنه العدد بأسره وأن المراد من ما عليه عليه السلام وأصحابه هو الطريقة التى كانوا عليها من الاعتصام بالشرعية والعمل بمقتضاها بالملازمة عليها ومحافظة حدودها بإثبات ما أثبتته ونفى ما نفته والسكوت عما سكنت عنه مع مجانبة الهوى والبدعة فتكون أعم من العقائد وغيرها فيكون الافتراق بالعدول عن هذه الطريقة والتجاوز عن حدودها سببا لدخول النار والثبات عليها والملازمة على حدودها سببا لنجاة الفرقة الواحدة المستثناة فى الحديث، وليس المراد منها الفرقة الخاصة المعروفة باسم خاص كالاشعرية أو غيرها لظهور ذلك من عموم كلمة ما ومن سوق الحديث حيث قال فى أوله: «ليأتين على أمتي كما أتى على بنى إسرائيل حذو النعل بالنعل حتى إن كان فيهم من يأتى على أمه علانية كان فى أمتي من يصنع ذلك...». فقد حمل افتراق أمته على تمام الموافقة وكمال المطابقة على افتراق بنى إسرائيل وبالع فى كثرة افتراقهم حيث جعله رائدا على غاية الكثرة، وذكر من جملة افتراقهم إتيان الواحد منهم على أمه علانية وزاد افتراق أمته على افتراقهم ولا شك أن الافتراق بالإتيان على الأم ونحوه من المعاصى ليس من الافتراق فى العقائد، وبالجملة إن الحديث يكون المراد منه المبالغة فى كثرة الافتراق وسهولة وقوعه تحريضا وحثا على ملازمة طريقته والاعتصام بها لئلا يقعوا فى أمثال هذه الافتراقات المهلكة فحينئذ لا يرد

الاعتراض بأن أصول الفرق أكثر وفروعها أقل من هذا العدد لأنه لا يصلح الحكم بالخلود^(١) في جانب المستثنى منه وبعدم الدخول في جانب المستثنى ولا يحتاج إلى تحمل الأجوبة المدخولة (قوله رواه الترمذى) أقول ولكن لا بهذه العبارة التى أوردها المصنف بل حكم النقاد وأئمة اللسان بعدم صحتها.

● مقدمة خامسة :

علم الكلام بين دليل النظر والتقليد :

وكان أبو الحسن الأشعري من أوائل الذين ردوا على دعوى الحنابلة فى ذم علم الكلام والنهى عن الخوض فيه . إذ قد تعرض لهذه المسألة فى كتاب بعنوان «رسالة فى استحسان الخوض فى علم الكلام»^(٢)، فقال : «إن طائفة من الناس جعلوا الجهل رأس مالمهم، وثقل عليهم النظر والبحث عن الدين، ومالوا إلى التخفيف والتقليد، وطعنوا على من فتش عن أصول الدين، ونسبوه إلى الضلال، وزعموا أن الكلام فى الحركة والسكون، والجسم والعرض والألوان والأكوان، والجزء، والطفرة، وصفات البارى - عز وجل - بدعة وضلالة . وقالوا : لو كان هدى ورشادا لتكلم فيه النبى - صلى الله عليه وآله وسلم - وخلفاؤه وأصحابه (قالوا) ولأن النبى ﷺ لم يمت حتى تكلم فى كل ما يحتاج إليه من أمور الدين، وبينه بيانا شافيا، ولم يترك بعده لأحد مقالا فيما للمسلمين إليه حاجة من أمور دينهم، وما يقربهم إلى الله - عز وجل - ويباعدهم عن سخطه، فلما لم يروا عنه الكلام فى شيء مما ذكرناه، علمنا أن الكلام فيه بدعة، والبحث عنه ضلالة، لأنه لو كان خيرا لما فات النبى ﷺ، ولتكلموا فيه . (قالوا) ولأنه ليس يخلو ذلك من وجهين : إما أن يكونوا علموه فسكتوا عنه، أو لم يعلموه بل جهلوه . فإن كانوا علموه، ولم يتكلموا فيه وسعنا أيضا نحن السكوت عنه كما وسعهم السكوت عنه، ووسعنا ترك الخوض [فيه] كما وسعهم ترك الخوض فيه، ولأنه لو كان من الدين ما وسعهم السكوت عنه . وإن كانوا لم يعلموه وسعنا جهله، كما وسع أولئك جهله، لأنه لو كان من الدين لم يجهلوه . فعلى كلا الوجهين : الكلام فيه بدعة، والخوض فيه ضلالة .

فهذه جملة ما احتجوا به فى ترك النظر فى الأصول .

(١) حواشى وشروح العقائد العضدية ج ١ ص ٢٥ .

(٢) نشرت أولا فى سنة ١٣٤٤ هـ بمطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية فى حيدر آباد الدكن فى الهند، وأعاد نشرها يوسف مكارثى اليسوى .

قال الشيخ أبو الحسن ! : الجواب عنه من ثلاثة أوجه :

أحدها قلب السؤال عليهم بأن يقال : النبي ﷺ لم يقل أيضا : « أنه من بحث عن ذلك وتكلم فيه فاجعلوه مبتدعا ضالا » . فقد لزمكم أن تكونوا مبتدعة ضلالا إذ تكلمتم في شيء لم يتكلم فيه النبي ﷺ وضللتكم من لم يضلله النبي ﷺ .

الجواب الثاني أن يقال لهم : إن النبي ﷺ لم يجهل شيئا مما ذكرتموه من الكلام في الجسم والعرض والحركة والسكون والجزء والطفرة ، وإن لم يتكلم في كل واحد من ذلك [كلاما] معينا . وكذلك الفقهاء والعلماء من الصحابة . غير أن هذه الأشياء التي ذكرتموها معينة أصولها ، موجودة في القرآن والسنة جملة غير مفصلة .

أما الحركة والسكون والكلام فيهما : فأصلهما موجود في القرآن ، وهما يدلان على التوحيد ، وكذلك الاجتماع والافتراق . قال الله تعالى مخبرا عن خليله إبراهيم - صلوات الله عليه وسلامه - في قصة أقول الكواكب والشمس والقمر وتحريكها من مكان إلى مكان ما دل على أن ربه - عز وجل - لا يجوز عليه شيء من ذلك . وإن من جاز عليه الأقول والانتقال من مكان إلى مكان فليس بإله (١) .

وأما الكلام في أصول التوحيد فمأخوذ أيضا من الكتاب . قال الله تعالى : ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا...﴾ [الأنبياء] وهذا الكلام موجز منه على الحجة بأنه واحد لا شريك له . وكلام المتكلمين في الحجاج في التوحيد بالتمانع والتغالب فلانما مرجعه إلى هذه الآية . وقوله عز وجل : ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لُذِّبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ...﴾ [المؤمنون] وكذلك قوله عز وجل : ﴿أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ...﴾ [الرعد] . وكلام المتكلمين في الحجاج في توحيد الله إنما مرجعه إلى هذه الآيات التي ذكرناها وكذلك سائر الكلام في تفصيل فروع التوحيد والعدل إنما هو مأخوذ من القرآن .

فكذلك الكلام في جوار البعث واستحالة الذي قد اختلف عقلاء العرب ومن قبلهم من غيرهم فيه حتى تعجبوا من جوار ذلك فقالوا : ﴿أَلَدَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا ذَلِكَ رَجْعٌ بَعِيدٌ﴾ [ق] وقولهم : ﴿هِيَئَاتَ هِيَئَاتَ لِمَا تُوعَدُونَ﴾ [المؤمنون] ، وقولهم : ﴿مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾ [ص] وقوله تعالى : ﴿أَيَعِدْكُمْ أَنْتُمْ إِذَا مِتُّمْ وَكُنْتُمْ تُرَابًا﴾

(١) إشارة إلى الآيتين : ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ﴾ [ص] ﴿فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَيْسَ إِلَهِي بِنَجْمٍ لَمَّا يَهْدِي رَبِّي لِمُكُونٍ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ﴾ [الأنعام] .

وَعَظَامًا أَنْكُمْ مُخْرَجُونَ ﴿٢٥﴾ [المؤمنون] وفى نحو هذا الكلام منهم إنما ورد بالحججاج فى جوار البعث بعد الموت فى القرآن تأكيداً لجوار ذلك فى العقول . وعلم نبيه ﷺ ولقنه الحججاج عليهم فى إنكارهم البعث من وجهين على طائفتين منهم : طائفة أقرت بالخلق الاول وأنكرت الثانى ، وطائفة جمحت ذلك بقدم العالم .

فاحتج على المقر منهما بالخلق الاول بقوله : ﴿ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ ۚ ۖ ﴾ ﴿٧٩﴾ [يس] . وبقوله : ﴿ وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ ۚ ﴾ ﴿٢٧﴾ [الروم] . وبقوله : ﴿ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ ﴾ ﴿٢١﴾ [الأعراف] . فنبههم بهذه الآيات على أن من قدر أن يفعل فعلاً على غير مثال سابق فهو أقدر أن يفعل فعلاً محدثاً ، فهو أهون عليه فيما بينكم وتعارفكم ؛ وأما البارى - جل ثناؤه وتقدست أسماؤه - فليس خلق شئ بأهون عليه من الآخر . وقد قيل أن الهاء فى « عليه » إنما هى كناية للخلق بقدرته . إن البعث والإعادة أهون على أحدكم وأخف عليه من ابتداء خلقه ، لأن ابتداء خلقه إنما يكون بالولادة والتربية وقطع السرة والقماط وخروج الأسنان وغير ذلك من الآيات الموجعة المؤلمة ؛ وإعادته إنما تكون دفعة واحدة ليس فيها من ذلك شئ . فهى أهون عليه من ابتدائه . فهذا ما احتج به على الطائفة المقررة بالخلق .

وأما الطائفة التى أنكرت الخلق الاول والثانى ، وقالت بقدم العالم فلما دخلت عليهم شبهة بأن قالوا : وجدنا الحياة رطبة حارة والموت بارداً يابساً وهو من طبع التراب ، فكيف يجوز أن يجمع بين الحياة والتراب والعظام النخرة فيصير خلقاً سوياً ، والضدان لا يجتمعان ؟ ! فأنكروا البعث من هذه الجهة .

ولعمري إن الضدين لا يجتمعان فى محل واحد ولا فى جهة واحدة ، ولا فى الوجود فى المحل ، ولكنه يصح وجودهما فى محلين على سبيل المجاورة . فاحتج (١) الله تعالى عليهم بأن قال : ﴿ الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنْتُمْ مِّنْهُ تُوقَدُونَ ﴾ ﴿٨١﴾ [يس] فردهم الله - عز وجل - فى ذلك إلى ما يعرفونه ويشاهدونه من خروج النار على حرها ويسسها من الشجر الأخضر على بردها ورطوبتها . فجعل جوار النشأة الأولى دليلاً على جوار النشأة الآخرة لأنها دليل على جوار مجاورة الحياة التراب والعظام النخرة فجعلها خلقاً سوياً وقال : ﴿ كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ ﴾ ﴿٤١﴾ [الأنبياء] .

وأما ما يتكلم به المتكلمون من أن للحوادث أولاً وردوهم على الدهرية [الفائلين] أنه لا حركة إلا وقبلها حركة ، ولا يوم إلا وقبلة يوم ؛ والكلام على من قال : ما من

(١) أورد هذه الحجة أبو يوسف يعقوب الكندى ، راجع رسائله ج ١ ص ٣٧٤ .

جزء إلا وله نصف ، لا إلى غاية ، فقد وجدنا أصل ذلك في سنة رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم ! - « لا عدوى ولا طيرة » ، فقال أعرابي : « فما بال الإبل كأنها الظباء تدخل في الإبل الجرباء فتجرب ؟ » فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم : « فمن أعدى الأول ؟ » فسكت الأعرابي لما أفهمه بالحجة المعقولة . وكذلك نقول لمن رعم أنه لا حركة إلا وقبلها حركة : لو كان الأمر هكذا لم تحدث منها واحدة ؛ لأن ما لا نهاية له لا حدث له .

وكذلك لما قال الرجل : « يا نبي الله ! إن امرأتى ولدت غلاماً أسود » وعرض بنفسه فقال النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - : « هل لك من إبل ؟ » فقال : « نعم ! » قال : « فما ألوانها ؟ » قال : « حمر » . فقال له رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - : « هل منها من أورك ؟ » قال « نعم إن فيها أورك » قال : « فأنتي ذلك ؟ » قال : « لعل عرقاً نزعته ! » فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم : « ولعل ولدك نزعته عرق » . فهذا ما علم الله نبيّه من ردّ الشيء إلى شكله ونظيره ؛ وهو أصل لنا في سائر ما نحكم به من الشبيه والنظير . وبذلك نحتج على من قال : « إن الله - تعالى وتقدس - يشبه المخلوقات ، وهو جسم » - بأن نقول له : لو كان يشبه شيئاً من الأشياء لكان لا يخلو من أن يكون يشبهه من كل جهاته ، أو يشبهه من بعض جهاته . فإن كان يشبهه من كل جهاته وجب أن يكون محدثاً من كل جهاته . وإن كان يشبهه من بعض جهاته وجب أن يكون محدثاً مثله من حيث أشبهه ؛ لأن كل مشتبهين حكمهما واحد فيما اشتبها فيه . ويستحيل أن يكون المحدث قديماً والقديم محدثاً . وقد قال تعالى وتقدس : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ [الشورى] ، وقال تعالى وتقدس : ﴿ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ ﴾ [الإخلاص] .

وأما الأصل بأن للجسم نهاية ، وأن الجزء لا ينقسم ، فقوله عز وجل اسمه : ﴿ وَكُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ ﴾ [يس] . ومحال إحصاء ما لا نهاية له ، ومحال أن يكون الشيء الواحد ينقسم [إلى غير نهاية] ، لأن هذا يوجب أن يكونا شيئين ، وقد أخبر أن العدد وقع عليهما .

وأما الأصل في أن المحدث يجب أن يتأتى له الفعل نحو قصده واختياره ، وتتفى عنه كراهيته ، فقوله تعالى : ﴿ أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ ﴾ [٥٨] ﴿ أَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ لَحْنُ الْخَالِقُونَ ﴾ [٥٩] [الواقعة] فلم يستطيعوا أن يقولوا بحجة أنهم يخلقون مع تمنيهم الولد فلا يكون مع كراهيته له . فنبههم أن الخالق هو من تتأتى منه المخلوقات على قصده .

وأما أصلنا في المناقضة على الخصم في النظر فمأخوذ من سنة سيدنا محمد صلى الله عليه وآله وسلم . وذلك تعليم الله عز وجل إياه حين لقي الحبر السمين فقال له : «نشدتك بالله ! هل تَجِدُ فيما أنزل الله تعالى من التوراة أن الله تعالى يبغض الحبر السمين ؟» فغضب الحبر حين غيره بذلك ، فقال : ﴿ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ .. ﴾ [الأنعام] فقال الله تعالى : ﴿ قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى نُورًا .. ﴾ [الأنعام] . فناقضه عن قرب ، لأن التوراة شيء ، وموسى بشر ، وقد كان الحبر مقرأ بأن الله تعالى أنزل التوراة على موسى . وكذلك ناقض الذين رعموا أن الله تعالى عهد إليهم أن لا يؤمنوا لرسول حتى يأتهم بقربان تأكله النار ، فقال تعالى : ﴿ قُلْ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ قَبْلِي بِالْبَيِّنَاتِ وَبِالَّذِي قُلْتُمْ فَلِمَ قَتَلْتُمُوهُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾ [آل عمران] فناقضهم بذلك وحاجهم .

وأما أصلنا في استدراكنا مغالطة الخصوم فمأخوذ من قوله تعالى : ﴿ إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنْتُمْ لَهَا وَارِدُونَ ﴾ [الأنبياء] فإنها لما نزلت هذه الآية بلغ ذلك عبد الله بن الزبير وكان جدلاً خصماً . فقال : « خصمت محمداً ورب الكعبة » . فجاء إلى رسول الله ﷺ فقال : « يا محمد ! أأنت تزعم أن عيسى وعزيراً والملائكة عبادوا ؟ » فسكت النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - لا سكوت عي ولا منقطع [بل] تعجباً من جهله ، لأنه ليس في الآية ما يوجب دخول عيسى وعزير والملائكة فيها لأنه قال : ﴿ وَمَا تَعْبُدُونَ ﴾ ولم يقل : « وكل ما تعبدون من دون الله » . وإنما أراد ابن الزبير مغالطة النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - ليوهم قومه أنه قد حاجه . فأنزل الله عز وجل : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ ﴾ يعني من المعبودين ﴿ أَوْفَكَ عَنْهَا مُعْبَدُونَ ﴾ [الأنبياء] . فقرأ النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - ذلك ، فضجوا عند ذلك لئلا يتبين انقطاعهم وغلطهم فقالوا : « أللهنا خير أم هو ؟ » يعنون عيسى ، فأنزل الله تعالى : ﴿ وَلَمَّا ضُرِبَ ابْنُ مَرْيَمَ مَثَلًا إِذَا قَوْمُكَ مِنْهُ يَصِدُون ﴾ وقالوا أللهنا خير أم هو ما ضربه لك إلا جدلاً بل هم قوم خصمون ﴿ [الزخرف] .

وكل ما ذكرناه من الآي أو لم نذكره أصل وحجة لنا في الكلام فيما نذكره من تفصيل ، وإن لم تكن مسألة معينة في الكتاب والسنة ، لأن ما حدث تعيينه من المسائل العقليات في أيام النبي ﷺ والصحابة قد تكلموا فيه على نحو ما ذكرناه .

والجواب الثالث أن هذه المسائل التي سألوها عنها قد علمها رسول الله ﷺ ولم يجهل منها شيئاً مفصلاً غير أنها لم تحدث في أيامه معينة فيتكلم فيها أو لا يتكلم فيها ،

وإن كانت أصولها موجودة في القرآن والسنة ، ومتى حدث من شيء فيما له تعلق بالدين من جهة الشريعة فقد تكلموا فيه وبحثوا عنه وناظروا فيه وجادلوا وحاجوا كمسائل العول^(١) والجدات من مسائل الفرائض وغير ذلك من الأحكام ، وكالحرام والباطن والبتة و «حبلك على غاربك» ، وكالمسائل في الحدود والطلاق مما يكثر ذكرها مما قد حدثت في أيامهم ولم يجئ في كل واحدة منها نص عن النبي ﷺ لأنه لو نص على جميع ذلك ما اختلفوا فيه وما بقي الخلاف إلى الآن .

وهذه المسائل ، وإن لم يكن في كل واحدة منها نص عن رسول الله ﷺ فإنهم ردوها وقاسوها على ما فيه نص من كتاب الله تعالى والسنة واجتهادهم . فهذه أحكام حوادث الفروع ، ردوها إلى أحكام الشريعة التي هي فروع لا تستدرك أحكامها إلا من جهة السمع والرسول . فأما الحوادث^(٢) التي تحدث في الأصول في تعيين مسائل فينبغي لكل عاقل مسلم أن يرد حكمها إلى جملة الأصول المتفق عليها بالعقل والحس والبديهة وغير ذلك ، لأن حكم مسائل الشرع ، التي طريقها السمع ، أن تكون مردودة إلى أصول الشرع التي طريقها السمع ؛ وحكم مسائل العقلانيات والمحسوسات أن يرد كل شيء من ذلك إلى بابه ، ولا تخلط العقلانيات بالسمعيات ، ولا السمعيات بالعقلانيات . فلو حدث في أيام النبي ﷺ الكلام في خلق القرآن وفي الجزء والطفرة بهذه الألفاظ لتكلم فيه وبينه ، كما بين سائر ما حدث في أيامه من تعيين المسائل ، وتكلم فيها .

ثم يقال (لهم) : النبي ﷺ لم يصح عنه حديث في أن القرآن غير مخلوق ، أو هو مخلوق . فلم قلت إنّه غير مخلوق ؟

فإن قالوا : قاله بعض الصحابة وبعض التابعين - قيل لهم : يلزم الصحابي والتابعي مثل ما يلزمكم من أن يكون مبتدعاً ضالاً إذ قال ما لم يقله الرسول ﷺ .

فإن قال قائل : فأنا أتوقف في ذلك فلا أقول مخلوق ، ولا غير مخلوق - قيل له : فأنت في توقفك في ذلك مبتدع ضال ، لأن النبي ﷺ لم يقل : « إن حدثت هذه الحادثة بعدى توقفوا فيها ولا تقولوا فيها شيئاً » ، ولا قال : « ضلّوا وكفروا من قال بخلقه أو من قال بنفى خلقه » .

(١) العول عند أهل الفرائض (الثركات) : نقيض الرد ، وهو أن ترتفع السهام وتزيد ، فتعول المسألة إلى سهام الفريضة فيدخل القصاص على أهلها بقدر حصصهم ، كأنها مالت عليهم فنقصتهم . وتقول : عالت الفريضة ، أى : ارتفع حسابها وزادت سهامها فنقصت الانصاء وتقول : عالت الفريضة : أى ردتها .

(٢) في النص المطبوع : حوادث تحدث ..

«ونخبرونا : لو قال قائل : إن علم الله مخلوق : أكنتم تتوقفون فيه ، أم لا ؟ فإن قالوا : « لا » قيل لهم : لم يقل النبي ﷺ ولا أصحابه في ذلك شيئاً . وكذلك لو قال قائل : هذا ربكم سبعان أو ريان أو مكتس أو عريان أو مقرر أو صفراوى أو مرطوب أو جسم أو عرض أو يشمّ الريح أو لا يشمها ، أو هل له أنف وقلب وكبد وطحال ، وهل يحجّ في كل سنة ، وهل يركب الخيل ، أو لا يركبها ، وهل يغتمّ أم لا ، ونحو ذلك من المسائل - لكان ينبغي أن تسكت عنه لأن رسول الله ﷺ لم يتكلم في شيء من ذلك ولا أصحابه . أو كنت لا تسكت ، فكنت تبين بكلامك أن شيئاً من ذلك لا يجوز على الله عز وجل وتقديس كذا وكذا ، بحجة كذا وكذا .

فإن قال قائل : أسكت عنه ولا أجيبه بشيء ، أو أهجره ، أو أقوم عنه ، أو لا أسلم عليه أو لا أعوده إذا مرض ، أو لا أشهد جنازته إذا مات - قيل له : فيلزمك أن تكون في جميع هذه الصيغ التي ذكرتها مبتدعاً ضالاً ، لأن رسول الله ﷺ لم يقل : «من سأل عن شيء من ذلك فاسكتوا عنه » ، ولا قال : « لا تسلموا عليه » ، ولا : « قوموا عنه » ولا قال شيئاً من ذلك . فأنتم مبتدعة إذا فعلتم ذلك .

[ويقال لهم :] ولمّ لم تسكتوا عمن قال بخلق القرآن ؟ ولم كفرتموه ولم يردّ عن النبي ﷺ حديث صحيح في نفي خلقه وتكفير من قال بخلقه ؟ فإن قالوا : لأن أحمد بن حنبل - رضى الله عنه - قال بنفى خلقه وتكفير من قال بخلقه ، - قيل لهم : ولمّ لم يسكت أحمد عن ذلك ، بل تكلم فيه ؟ فإن قالوا : لأن عباس العنبري ووكيعاً وعبد الرحمن بن مهدي وفلاناً وفلاناً قالوا إنه غير مخلوق ومن قال بأنه مخلوق فهو كافر - قيل لهم : ولمّ لم يسكت أولئك عما سكت عنه (النبي) ﷺ ؟ فإن قالوا : لأن عمرو بن دينار وسفيان بن عيينة وجعفر بن محمد ، وفلاناً ، وفلاناً قالوا : ليس بخالق ولا مخلوق - قيل لهم : ولمّ لم يسكت أولئك عن هذه المقالة ولم يقلها رسول الله ﷺ ؟]

فإن أحوالوا ذلك على الصحابة أو جماعة منهم ، كان ذلك مكابرة .

فإنه يقال لهم : فلمّ لم يسكتوا عن ذلك ، ولم يتكلم فيه النبي ﷺ ولا قال : « كفّروا قائله » ؟ وإن قالوا : لأبد للعلماء من الكلام في الحادثة ليعلم الجاهل حكمها - قيل لهم : هذا الذي اردناه منكم . فلمّ منعتم الكلام ؟ فأنتم إن شئتم تكلمتم ، حتى إذا انقطعت قلوبنا عن الكلام ، وإن شئتم قلدتم من كان قبلكم بلا حجة ولا بيان . وهذه شهرة وتحكم .

ثم يقال لهم : فالنبي ﷺ لم يتكلم في النذور والوصايا ولا في العتق ، ولا في حساب المناسخات ، ولا صنف فيها كتاباً كما صنّفه مالك والثوري والشافعي وأبو حنيفة ، فيلزمكم أن تكونوا مبتدعة ضلالاً إذ فعلوا ما لم يفعله النبي ﷺ . وقالوا بتكفير القائلين بخلق القرآن ولم يقله النبي ﷺ .

وفيما ذكرنا كفاية لكل عاقل غير معاند^(١) .

تعليق عبد الرحمن يدوي على صحة إثبات الرسالة :

وقد أوردنا هذه الرسالة بتمامها لأنها أول رسالة وصلتنا في هذا الموضوع ، ولأن مؤلفها هو أبو الحسن الأشعري ، وهو من هو في عمق إدراكه وسعة فهمه وجودة تحصيله لمسائل الكلام . ولا محل للتشكيك في صحة نسبتها إليه ، فليس ثم دليل على ذلك ، فضلاً عن أن المذهب الوارد فيها وارد في كتاب « اللمع » للأشعري ، ولا داعي للقول بأنها من تصنيف أشعري متأخر^(٢) . والأشعري ، والأشاعرة بعامه ، يرون أن النظر في معرفة الله واجب شرعاً . وقد بين مذهب الأشاعرة في ذلك الدواني^(٣) في شرحه على « العقائد العنصرية » فقال : « ويمكن إثباته على مذهب الأشاعرة بأن عبادة الله تعالى واجبة بالإجماع . ولا تتصور العبادة بدون معرفة المعبود فمعرفة الله تعالى مقدمة الواجب المطلق ، فتكون واجبة . ولما توقفت على النظر يكون النظر أيضاً واجباً . فإن قلت : قد ذهب بعض الأئمة كالإمام الغزالي والإمام الرازي في بعض تصانيفه إلى أن وجود الواجب بديهى فلا يحتاج إلى النظر - قلت : دعوى بدهيته بالنسبة إلى جميع الأشخاص في محل المنع . ولئن سلم فالنظر في سائر صفاته من العلم والقدرة والإرادة وغيرها يكون واجباً ، فلإنها ليست بديهية بلا ريب . ولعل الحق أن النظر إنما يجب على كل واحد من المكلفين فيما ليس بديهياً بالنسبة إليه .

فمن يكون مستغنياً بفطرته عن النظر في بعض صفات الله تعالى لا يجب عليه النظر فيه . نعم ، يجب على الكفاية تفصيل الدلائل بحيث يتمكن معه من إزالة الشبهة وإلزام المعاندين وإرشاد المسترشدين » .

(١) طبعة مكارثي ص ٨٧ - ٩٧ - بيروت ١٩٥٣ بذيّل « كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع »

تأليف الشيخ الإمام أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري .

(٢) راجع ما يقوله مكارثي في مقدمة نشرته وترجمته .

(٣) شرح الجلال الدواني على العقائد العنصرية (وبهامشه حاشية السيالكوتي ومحمد عبده) ، ص ٦٨ . القاهرة سنة ١٣٢٢ ، المطبعة الخيرية .

وقد عقد إمام الحرمين الجويني (٤١٩ - ٤٧٨ هـ) في كتابه «الشامل»^(١) فصلاً لبيان أن النظر والاستدلال واجبان ، قال :

« إن قال قائل : فما الدليل على وجوب النظر من جهة الشرع ؟

قلنا : الدليل عليه إجماع المسلمين على وجوب معرفة الله تعالى ، مع اتفاقهم على أنها من أعظم القرب وأعلى موجبات الثواب . . . فإذا ثبت الإجماع فيما قلناه ، وثبت بدلالات العقول أن العلوم المكتسبة يتوقف حصولها على النظر الصحيح ، وما ثبت وجوبه قطعاً فمن ضرورة ثبوت وجوب وجوبه وجوباً ما لا يتوصل إليه إلا به . »

المقلد والتقليد عند المتكلمين:

والتقليد اتباع الغير واقتفاؤه في القول أو الفعل من غير دليل وإنما دليل المقلد المرجح للعمل على الترك نحو من يسأله أما العامى فقد منعه عن العمل إلا بقول إمامه وصاحب مذهبه تحرراً عن الخلط وتحرراً عن الخطب وإنما يجوز في العمليات لضرورة العجز عن فقه الدليل ، فليس من التقليد تقليد اتباع النبي ﷺ لظهور صدقه من معجزاته الباهرة ، ولا من التقليد اقتفاء غيره فيما قرره من دليل ظاهر . وقد يطلق المقلد على من ليس له قوة الاستنباط باستخراج الفرع من الأصل فيكون التقليد مقابل الاجتهاد .

وقد يطلق التقليد على مطلق الاعتقاد غير المستند إلى دليل جزماً كان أو ظناً وهو بهذا المعنى يقابل الاجتهاد الذي هو العصمة عن التقليد .

إظهار الجلالة قدرة وأصالة أمره إذ هو العمدة في الاعتقاد والموجب لصلاح المبدأ والمعاد وإشعاراً بأن التقليد في العقائد غير سائب بل لا بد فيها من تحقيق قاطع كيف فإن القول في ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله والتكلم في قدره وقضائه بلا علم فطري أو برهان عقلي أو نقل يفيده اليقين بل بمجرد الظن والتخمين إما أخذاً بما يهويه أو تقليداً لغيره حرام مذموم ربما يؤدي إلى الضلال ويوجب التحسر في ثانی الحال قال الله تعالى : ﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُّنِيرٍ ۝٨ ثَابِتٍ عِطْفِهِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ ۝٩ ﴾ [الحج] وقال : ﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّبِعُ كُلَّ شَيْطَانٍ مُّرِيدٍ ۝٣ كُتِبَ عَلَيْهِ أَنَّهُ مَن تَوَلَّاهُ فَأَنَّهُ يُضِلُّهُ وَيَهْدِيهِ إِلَى عَذَابِ السَّعِيرِ ۝٤ ﴾ [الحج] .

(١) « الشامل في أصول الدين ج ١ ، ص ٣٠ - ٣١ - القاهرة سنة ١٩٦٠ - ١٩٦١ . وهي نشرة في غاية الرداءة !

والأولى بالنظر إلى الخواص فإنهم يرون الحق فيتبعونه ويجعلونه إماما لأنفسهم يهديهم إلى الأصلح ورماما يثنيهم عن الأقبح على ما ينبي عنه قوله عز وجل: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالَمُونَ﴾ [٤٣] [العنكبوت] والثانية بالنظر إلى حال العوالم فإنهم لا يهتدون بنظرهم إلى الحق ولا يفرقون بينه وبين الباطل ولا يفهمون الأدلة بل إنما يرتدعون عن المنكر خوفا من المؤاخذه وحذر المعاقبة وإلى هذا المعنى يلتفت قوله تعالى: ﴿لَأَنْتُمْ أَشَدُّ رَهْبَةً فِي صُدُورِهِمْ مِنَ اللَّهِ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ﴾ [الحشر].

قضية التكفير والإجماع على عدم التكفير

(الإجماع) مبنى على عدم تكفير المبتدعة من أهل القبلة وشركاء الكلمة وهو الحق الذي لا مرد له والمنصوص عليه من أعظم الأئمة وكبار الفقهاء المحققين وأعلام العلم وأئمة الشرع ورؤوس المجتهدين كأبي حنيفة والشافعي ورواه الحاكم الشهيد في مختصره عن أبي حنيفة وقال عبد الله بن محمد بن يعقوب الحارثي: كان أبو حنيفة رحمه الله يكف لسانه عن أهل القبلة ويعظم محرماتهم ويراعى حقوقهم ويتجاوز عن رلاتهم وهذا مذهبنا ومذهب سلفنا الصالحين انتهى. وهو مختار أبي الحسن الكرخي وأبي بكر الرازي وأبي الحسن الأشعري وغيرهم، وقال أحمد بن زاهر السرخسي: لما حضرت الشيخ أبا الحسن الأشعري الوفاة في داري ببغداد وقال لي اجمع أصحابي فجمعتهم فقال اشهدوا على أني لا أقول بتكفير أحد من أهل القبلة لأنني رأيتهم يشيرون إلى معبود واحد والإسلام يشتملهم. وقد نقل أبو بكر بن المنذر ما يدل على إجماع الفقهاء على عدم التكفير، وفي المحيط: بعض الفقهاء لا يكفر أحدا من أهل البدع وبعضهم يكفر من خالف ببدعته دليلا قطعيا. قال ابن الهمام: والنقل الأول يثبت وابن المنذر أعرف بالنقل. نعم يقع في كلام أهل المذاهب تكفير ولكن ليس من كلام الفقهاء الذين هم المجتهدون ولا عبرة بغير الفقهاء، قلت: والقادة للفقهاء أمير المؤمنين على بن أبي طالب رضي الله عنه، وقد سئل عن الخوارج المحكمة الذين هم أخبث المبتدعة وأبعدهم عن الحق وأضلهم عن السنة وقيل: أكفار هم؟ فقال: من الكفر فروا. قيل: فمناقون؟ قال: إن المنافقين لا يذكرون الله إلا قليلا ولا يأتون الصلاة إلا وهم كسالى قيل: فمن هم؟ قال: قوم أصابتهم فتنة فعموا وصموا.

الباب الثاني

نشأة علم الكلام
ومنهجه الفكري

• نشأة علم الكلام ومنهجه الفكري :

وإذا كان علم الكلام وليد المناقشات بين المسلمين أنفسهم، وبينهم وبين ممثلي الديانات الأخرى، فإن «الفلسفة» بالمعنى الخاص للكلمة، أى المذاهب الفكرية التى طوّرت التقاليد الفلسفية اليونانية القديمة، جاءت وليدة «حركة الترجمة» التى تحدثنا عنها، وأما الفارق بين هذين الاتجاهين فكان بعض المتكلمين (أصحاب علم الكلام) يرونه فى أنهم ينطلقون من المسائل التى يملئها الدين، ويسيرون على «قانون الإسلام»، أما الفلاسفة فيجرون على قانون العقل وافق الإسلام أم لا^(١).

وبين «علم الكلام» فى الإسلام وبين «الفلسفة» بالمعنى الدقيق جامع وثيق يمثله الاتجاه العقلى واعتماد المنطق والحجة والبرهان سبيلا إلى غاية الباحث عن الحقيقة، وتحقيق المرام. بيد أن التجربة «الكلامية» تختلف عن التجربة «الفلسفية» اختلافا عظيما لا يرجع إلى تفاوت المواضيع ولا إلى تباين السبل، إذ المواضيع كلها واحدة مشتركة تنبع من مشاغل الناس فى البيئة العربية الإسلامية والسبل واحدة مشتركة أيضا لأن «الكلام» فكر عقلى و«الفلسفة» بحث عقلى كذلك وإنما يمثل الاختلاف بينهما فى الغاية المرموقة^(٢)، والغرض المنشود. فالكلام كما يرى ابن خلدون: «علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين فى الاعتقادات عن مذاهب أهل السلف وأهل السنة». والفلسفة تعليل بالأنظار الفكرية والأقيسة العقلية و«ترتيب الأدلة والحجج لتحصيل ملكة الجودة والصواب فى البراهين. فالمتكلم محام يدافع عن الإسلام ويدود عن حياضه ويجادل»^(٣).

رأى الشهرستانى فى سبب نشأة علم الكلام:

يرجع إلى ظهور الخوارج والغلاة فى خلافة الإمام على، حيث ابتدأت منهما الضلالة والبدع. ووقع اختلاف الأمة فى الإمامة والأصول. ويضيف أسبابا أخرى: إن كل اختلاف وقع آخر زمان كل نبي ناشئ عن اختلاف الواقع. واختلافات هذه الأمة

(١) تاريخ الفلسفة الإسلامية فى المشرق د. محمد إبراهيم الفيومى.

(٢) الكلام والفلسفة ص ١٦ عادل العوا.

(٣) مقدمة ابن خلدون ص ١٥٠.

بعد الإمام على ناشئة من الاختلافات الواقعة في زمن النبي ﷺ من المشركين والمنافقين، وأكثرهم من المنافقين، كاعتراض بعضهم على النبي في قسمة الغنائم وغيره (١).

قال الأمدى: إن المسلمين عند وفاة النبي ﷺ كانوا على عقيدة واحدة وطريقة واحدة إلا من كان يظن النفاق ويظهر الوفاق، ثم نشأ الخلاف بينهم أولاً في أمور اجتهادية لا توجب إيماناً ولا كفراً ثم تدرج الخلاف وترقى شيئاً فشيئاً إلى آخر أيام الصحابة حتى ظهر معبد الجهني وغيلان الدمشقي ويونس الإسفرائيني وخالفوا في القدر وإسناد جميع الأشياء إلى تقدير الله تعالى (٢).

وقد دخل في الإسلام قوم خلصت قلوبهم من أدران التقليد والعصية، وصفت نفوسهم لما يدعوهم إليه رسول الإيمان، واطمأنت خواجلهم إلى أمانة هذا الرسول الكريم وصدقه؛ فعضوا على ما دعاهم إليه بالنواجذ، واستمسكوا منه بالعروة الوثقى التي لا انفصام لها، وكره أحدهم الشرك وما كان يعبد آباؤهم كما يكره أن يلقي في النار، ورأوا رسول الله ﷺ وصحبوه فأحبوه فوق ما يحبون آباءهم وأبناءهم، وفدوه بالأنفس والأموال، حتى كان أحدهم يستعذب أن يعذب بأشد أنواع العذاب إذا كان في هذا العذاب نجاة الرسول الكريم من أن تشوكة شوكة، ونفعهم الله بذلك كله، وجزاهم عليه خير ما يجزي الصالحين.

ودخل في الإسلام -بجانب هؤلاء- أصناف من الناس؛ أولهم جماعة من العرب سبأهم إلى الإسلام -حين جاء فتح الله والنصر- دخول قومهم فيه، فدخلوه تقليداً وأنسياً مع الجمهور، ولم تكتحل أعينهم برؤية صاحب الرسالة، ولا انشروحت صدورهم بسماع تعاليمه منه، ولا صفت قلوبهم من آثار جاهليتهم ولا نظفت من أدوائها، فكان سواء لديهم انتصرت الدعوة الإسلامية أو لم تنتصر، وثانيهم جماعة من عامة أهل الأديان الأخرى -وعلى الأخص اليهودية والمجوسية- دخلوا في هذا الدين أيام الفتوح التي أخضعت الدولتين الكبيرتين اليونانية والفارسية، فراراً من حكم الإسلام على من يبقى على دينه منهم، ولم تخالط بشاشة هذا الدين قلوبهم، ولا اقتلعت جذور الحقد والضغينة من قلوبهم، ولا استأصلت من أنفسهم أعلاق الجبن إلى دينهم القديم، فهم يشاققونه وتتقطع أنفسهم حشرات عليه، ويتمنون أن يعودوا إليه، وثالثهم جماعة من دهاة أهل الأديان الأخرى وذوى الخب والمكر منهم -وعلى الأخص اليهودية

(١) الملل والنحل للشهرستاني ج ١ تحقيق د. محمد بن فتح الله بدران.

(٢) غيد الأوبار والعقائد العنصرية - للعضد الإيجي ص ٣٠ ج ١.

والمجوسية أيضا- تظاهروا بالدخول في الدين الجديد وهم يضمرون في أنفسهم الكيد والمكر والخديعة، ويتحينون الفرصة للانقضاض على هذا الدين الذي بسط سلطانه على رقعة الأرض المعروفة يومذاك، ويعملون في الخفاء لإيجاد هذه الفرصة إن لم تواتهم من تلقاء نفسها، ويهيئون أذهان وقلوب وجهود الطائفتين السابقتين للقيام معهم فيما يعتزمون القيام به، وما يزالون يفتلون في الذروة والغارب لتواتيهم الظروف وتتهيأ لهم الفرص، فيلبسون للناس مسوح الصلاح تارة، ومسوح الحرص على تعاليم الدين تارة أخرى، ثم يلبسون لهم مسوح محبة الرسول ﷺ وآل بيته الطاهرين حين وجدوا من آل بيت الرسول قوما يذكرون اهتمام حقوقهم وانصراف بعض الناس عنهم، وينفث هؤلاء سموهم، فيؤولون في تعاليم الشريعة، ويدخلون فيها ما ليس منها، ويضعون على الرسول ﷺ أحاديث تؤيد دعاويهم، ويطالبون الأغرار -وهم الطائفتان الأولى والثانية- بالقيام لنصرة الدين أو لنصرة آل الرسول الذي جاء بهذا الدين، هذا فيما نعتقد -هو الأصل الأصيل في الفرقة التي حدثت في الإسلام وهو غرض طرى لم يكتمل عليه قرن واحد، وهو السر في عجز المؤمنين الخالصي الإسلام عن رد كيد هؤلاء الماكرين إلى نحورهم، ذلك بأنهم أثاروا جمهور الناس وكسرتهم، وبعثوا في نفوسهم الحماس لما يدعونهم إليه، وثورة الجماهير -كما يقولون- مجنونة لا عقل لها^(١).

تاريخ القاضي عبد الجبار لنشأة علم الكلام والمعتزلة

يستوفى القاضي عبد الجبار في كتابه فرق المعتزلة عوامل نشأة الاعتزال رواية عن إمام معتزلي هو أبو علي الجبائي ويتميز رصد أبي علي الجبائي عوامل نشأة علم الكلام بأمرين:

الأمر الأول: إحاطته الواسعة بتطور الفكر الكلامي حيث أظهر عوامل النشأة كالبنيان المرصوص يأخذ بعضها بزمام بعض في مجرى يتلاطم موج فكره مع سفينة الواقع ويمسك بمجدافها صفوة المفكرين.

الأمر الثاني: يبين بمنطقه الفكري أنه في مخاض سهل ولدت المعتزلة وفق قانون التطور الطبيعي لتلك العوامل الفكرية التي أسهمت هي الأخرى في طلب صيغة عقلية متجانسة تربط بين شتيت المسائل الفكرية لمختلف الثقافات التي تخللت الثقافة الإسلامية؛ لذلك جاء تاريخ عوامل نشأة علم الكلام هو في نفس الوقت تاريخ للمعتزلة.

(١) الفرق بين الفرق للبغدادى مقدمة المحقق ص ٥.

١- عثمان وولاته :

ذكر الشيخ أبو علي رضى الله عنه أن أول اختلاف حدث هو اختلافهم في أمر عثمان في آخر أيامه؛ لأن اختلافهم في مسائل الفقه والفرائض لا يعد خلافاً؛ لأن بعضهم كان يصوب بعضاً، وإنما لم يذكر قصة أهل الردة، لأنه خلاف وقع في غير أهل الملة، لأنهم ارتدوا وكفروا؛ فلذلك قاتلهم أبو بكر الصديق رضوان الله عليه، واجتمعت الصحابة على ذلك، فرأى قوم خلع عثمان ومحاربته. قال: وكان السبب في ذلك أن عثمان ولى قوماً فعملوا بغير الحق، كالوليد بن عقبة، (ومعاوية بن أبي سفيان)^(١)، وعبد الله بن سعد بن أبي سرح. وكان عثمان لا يعرف ذلك ولا يقبل ما يقال فيهم، لحسن ظنه بهم، وكثر المتظلمون على بابه. وكان هناك قوم يغرون هؤلاء المتظلمين، فيظن بذلك أن الخبر لإلقاء من قبلهم وإغراء، مثل عمرو بن العاص الذى عزله عن مصر، فإنه كان مجتهداً في تقبيح صورة ولادة أموره.

وروى أنه كان يكتب عن كبار الصحابة كتباً إلى البلاد، في الإنكار على عثمان، وأنه غير وبدل، وعظمت الفتنة في ذلك، وذكر أنه لما عوتب احتج لنفسه بما يقبل مثله.

٢- السقيفة :

وذكر الشيخ أبو القاسم البلخى^(٢) في أول ما جرى من الخلاف يوم السقيفة، وإنما لم يذكره الشيخ أبو علي؛ لأنه لم يستقر فيه الخلاف وزال عن قرب.

٣- أصحاب الجمل :

قال الشيخ أبو علي: ثم حدث ثانياً خلاف أصحاب الجمل على علي بن أبي طالب رضى الله عنه، فكانوا على خطأ عظيم، وثبت ندامة القوم. قال: ثم حدث الخلاف من معاوية وعمرو وأهل الشام، وتُسبب إلى ذلك بقتل عثمان. وذكر من مثالب معاوية وإقدامه على الأمور العظام ما يطول ذكره، قال: ثم حدث من بعد، عند تحكيم الحكّامين، رأى الخوارج وما أظهروه من تكفير أمير المؤمنين حتى كان من أمير المؤمنين وابن عباس في مناظرتهم ما تبين به الحق، وامتد مذهبهم هذا وعظم به الفساد إلى هذا الوقت. قال: ثم حدث في آخر أيام علي بن أبي طالب رضوان الله عليه، قول ابن سبي، وإفراطه في وصفه وتعظيمه. واستنقص كبار الصحابة. فبلغ ذلك علياً رضوان

(١) زيادة من شرح العيون ورقة ١٠ .

(٢) مقالات الإسلاميين للبلخى ورقة ٦ .

الله عليه، فدعاه وزجره ونفاه عن الكوفة، فصار إلى المدائن، وأقام بها إلى أن مات على، فرجع إلى الكوفة، واستدعى قوما من أهلها، فبقيت مضرتة إلى الآن، وهى الواقعة فى أصحاب الرسول ﷺ، وأن عليا رضى الله عنه منصوص عليه.

٤- الجبرية وشيوع عدم المسئولية :

قال أبو على: ثم حدث رأى المجبرة من معاوية لما استولى على الأمر ورأهم لا ياتمون بأمره فجعل لا يمكنه حجة عليهم، وأوهم أن المنكر لفعله قد ظلمه فقال: «لو لم يرنى ربي أهلا لهذا الأمر، ما تركنى وإياه. ولو كره الله تعالى ما نحن فيه لغيره».

وكان إذا ذكر فيمن حاربه الغلبة يقول: كيف رأيتم صنع الله؟ يرد ذلك إلى الله تعالى وإرادته، يستدعى بذلك إلى تقوية باطله. وكان يقول: أنا خازن من خزان الله تعالى، أعطى من أعطاه الله تعالى، وأمنع من منعه الله تعالى ولو كره الله أمرا لغيره.

قال أبو على: وحدث من ملوك بنى أمية مثل هذا القول، وذكر غيره عن معاوية أنه قال: يا أهل العراق أترونى قاتلتكم على الصيام والصلاة والزكاة، وأنا أعلم أنكم تقومون بذلك، وإنما قاتلتكم على أن أتأمر عليكم، وقد أمرنى الله عليكم.

وحكى عنه أنه قال فى خطبته: إنما أنا خازن من خزان الله، أعطى من أعطاه الله وأمنع من منعه الله. فقام إليه أبو الدرداء^(١) فقال له: كذبت يا معاوية والله إنك لتعطى من منعه الله، وتمنع من أعطاه.. وكذبه أيضا عبادة بن الصامت^(٢).

٥- شيوع الإلحاد فى بعض ملوك بنى أمية :

وحكى أنه لم يكن من ملوك بنى أمية من يقول بالإلحاد علانية، إلا الوليد بن يزيد، فإنه بلغ من أمره أنه رمى المصحف وقال:

أتوعدنى الحساب ولست أدري أحق ما تقول من الحساب
فقل لله يمنعنى طعامى وقل لله يمنعنى شرابى

(١) فى شرح المعيون ورقة ١١: أبو ذر، وهو أبو ذر الغفارى، واختلف فى اسمه اختلافا كثيرا وأرجع أسمائه: جندب بن جنادة، كان من كبار الصحابة وقضاةهم (أسد الغابة ٥: ١٨٦) وأبو الدرداء هو عمر بن مالك بن زيد، كان صحابيا جليلا فقيها حكيما (أسد الغابة ٥: ١٨٥).

(٢) عبادة بن الصامت بن قيس بن أصرم بن فهر الأنصارى الخزرجى، من كبار الصحابة وفقهاءهم توفى سنة ٣٤هـ بالرملة بفلسطين، وقيل ببيت المقدس (أسد الغابة ٣: ١٠٦).

وكان يأمر جواريه أن يغنين له بذلك، ومما قال ابن الزبير^(١):

ليت أشياخي بيدر شهدوا جزع الخزرج من وقع الأسل^(٢)

وذكر عن الحجاج^(٣) من هذا الجنس أشياء عظيمة، وأنه كان يقول: خليفة الرجل في أهله أفضل، أم رسوله في حاجته؟ يوهم بذلك أن عبد الملك بن مروان أفضل من رسول الله ﷺ.

فهذا الأمر الذي هو الجبر نشأ في بنى أمية وملوكهم، وظهر في أهل الشام ثم بقي في العامة وعظمت الفتنة فيه. ومن تأمل ما كانت عليه الصحابة، علم أن الأمر في العدل ما نقول، والمروى عن النبي ﷺ، يرويه عن ربه تعالى أنه قال: ابن آدم، بفضل نعمتي قويت على معصيتي، وبمعصيتي وعوني أدبت إلى فرائضي، فأنا أولى بإحسانك منك، وأنت أولى بذنبك مني، فالخير مني إليك بما أوليتك أبدا، والشر منك إلي بما جئيت علي^(٤)، فلي الحمد بذلك ولي الحجة عليك.

وعن أبي بن كعب^(٥)، أنه سمع النبي ﷺ يقول: الشقى من شقى بعمله، والسعيد من سعد بعمله^(٦).

٦- رد فعل القول بالجبر:

وعن ابن عباس: لا تقولوا أن الله تعالى قد جبر العباد على المعاصي فتُجوروه، ولا تقولوا أنه لم يعلم ما العباد عاملوه فتُجهلوه. وعنه أيضا أنه قال: من أضاف إلى الله تعالى ما تنزه عنه، فقد أعظم القرية عليه.

وروى أنس^(٧) عنه قال: ما هلكت أمة قط، حتى يكون الجبر قولهم.

(١) هو عبد الله بن الزبير بن قيس بن عدى السهمي. أضر شعراء قريش المعدودين وكان يهجو المسلمين ويحرض عليهم كفار قريش وأسلم يوم الفتح (طبقات الشعراء ١٩٨ والأغانى ١٥ : ١٧٩ وسمط اللائى ٢٨٧).

(٢) البيت من قصيدة قالها عبد الله بن الزبير في يوم أحد.

(٣) هو الحجاج بن يوسف الثقفى.

(٤) بهامش الأصل: أظنه: نفسك (أى: بما جئت على نفسك) وفى شرح عيون المسائل «بما جئت، ولى الحمد بذلك...».

(٥) أبى بن كعب بن قيس بن عبيد بن زيد بن معاوية الأنصارى الخزرجى. صحابى جليل اختلف فى سنة وفاته. والأرجح أنه توفى سنة ٣٠هـ (اسد الغابة ١ : ٤٩).

(٦) الحديث فى شرح العيون، بتقديم «السعيد... والشقى...».

(٧) أنس بن مالك الأنصارى، خادم رسول الله ﷺ. اختلف فى وفاته فقيل سنة ٩٠ أو ٩١ أو ٩٢ أو ٩٣ للهجرة (اسد الغابة ١ : ١٢٧).

وعن ابن عمر^(١) أن رجلا قام إليه فقال: يا أبا عبد الرحمن، إن أقواما يزنون ويسرقون ويشربون الخمر التي حرم الله، ويقتلون النفس التي حرم الله^(٢)، ويقولون كان ذلك في علم الله. ولم نجد منه بدا، فغضب ثم قال: سبحان الله العظيم، قد كان ذلك في علمه أنهم يفعلونها فلم يحملهم علم الله على فعلها. حدثني أبي عمر بن الخطاب «أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: مثل علم الله كممثل السماء التي أظلتكم، الأرض التي أقلتكم، فكما لا تستطيعون الخروج من السماء والأرض، فكذلك من علم الله، وكما لا تحملكم السماء والأرض على الذنوب، فكذلك لا يحملكم علم الله عليها».

ثم قال ابن عمر: لعبد يعمل بالمعصية، ثم يقر بذنبه على نفسه، أحب إلى من بد يصوم النهار ويقوم الليل، ويزعم أن الله تعالى أولى بالخطيئة منه.

وروى أبو أمامة^(٣) عن رسول الله ﷺ: «إذا كان يوم القيامة يجمع الله تعالى الخلائق في صعيد واحد، فينادى مناد من بطنان العرش: ألا كل من برا الله تعالى من نيه وألزمه نفسه، فليدخل الجنة آمنا غير خائف».

وعن الحسن^(٤): من زعم أن المعاصي من الله، فقد أعظم الفرية على الله، وتلاول الله ﴿وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ تَرَى الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى اللَّهِ وُجُوهُهُم مُّسْوَدَّةٌ أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْمُتَكَبِّرِينَ﴾ [القصص].

وروى عن علي عليه السلام، أنه ﷺ كان إذا قام إلى الصلاة قال: «وجهت جهي» وقال في جملته «ليك وسعديك، والخير في يديك، والشر ليس إليك، أنا بك إليك تباركت وتعاليت».

وعنه ﷺ أنه سئل عن تفسير «سبحان الله» فقال: هو تنزيه الله عن كل شر^(٥).
والمرؤى عن أمير المؤمنين علي عليه السلام، أنه لما انصرف من صفين، قام إليه

(عبد الله بن عمر بن الخطاب القرشي العدوي. أسلم مع أبيه وهو صغير، وشهد الكثير من الغزوات والفتوح، روى كثيرا من أحاديث رسول الله، وكان شديد الاحتياط والتوقى لدينه في الفتوى، توفى سنة ٧٣هـ (أسد الغابة ٣ : ٢٢٧).

(في الأصل: التي حرم الله إلا بالحق. وضرب بالشطب على «إلا بالحق».
(أبو أمامة: هو إياس بن ثعلبة الحارثي الأنصاري من بني حارثة بن الحارث بن الخزرج وقيل اسمه ثعلبة وقيل سهل ولا يصح فيه غير إياس بن ثعلبة له عن النبي ﷺ ثلاثة أحاديث (الاستيعاب ٤ : ١٦٠١).
(هو الحسن البصري وستأني ترجمته.
(العبارة في شرح العيون: «هو تنزيهه من كل سوء».

شيخ فقال له: أخبرنا عن مسيرنا إلى الشام، أكان بقضاء وقدر؟ فقال: والذي فلق الحبة وبرا النسيمة، ما هبطنا واديا، ولا علونا تلعة، إلا بقضاء وقدر. فقال ذلك الشيخ: عند الله أحسب عنائي، ما أحسب لي من الأجر شيئا! فقال: بل عظم الله لكم الأجر في مسيركم ومنقلبكم، ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين، ولا إليها مضطرين. فقال الشيخ: وكيف ذاك والقضاء والقدر ساقانا، وعنه^(١) كان مسيرنا. فقال أمير المؤمنين: لعلك تظن قضاء لازما وقدر حتما، لو كان ذلك لبطل الثواب والعقاب، وسقط الوعد والوعيد، وما كانت تأتي من الله لائمة لمذنب، ولا محمدا لمحسن، ولا كان المحسن أولى بثواب الإحسان من المذنب ولا المسيء أولى بعقاب الإساءة من المحسن. تلك مقالة إخوان الشيطان، وعبد الأوثان، وخصماء الرحمن، وشهداء الزور، وهم قدرية الأمة ومجوسها، إن الله تبارك وتعالى أمر تخييرا، ونهى تحذيرا، ولم يكلف جبرا، ولا بعث الأنبياء عليهم السلام عبثا، ﴿ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ﴾ [ص] فقال الشيخ: وما ذلك الذي ساقنا؟ قال أمر الله تعالى بذلك وإرادته. ثم قال: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَيَالِ الَّذِينَ إِحْسَانًا﴾ [٢٣] [الإسراء] قال: فنهض الشيخ مسرورا بما سمع وهو يقول:

أنت الإمام الذي نرجو بطاعته يوم النشور من الرحمن رضوانا
أوضحت من ديننا ما كان مُشْتَبِها جزاك ربك عنا فيه إحسانا

٧- ظهور الرأي:

ومشهور عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه، أنه سئل عن الكلالة، فقال: أقول فيها برأى. فإن كان صوابا فمن الله. وإن كان خطأ فمني ومن الشيطان.

ومثله عن عبد الله بن مسعود، حيث سئل عن امرأة مات عنها زوجها ولم يفرض لها الصداق، أنه قال: أقول فيها برأى. على نحو ما قدمنا.

وكذلك عن غيرهما من الصحابة. فقد كان الأمر ظاهرا عندهم في باب العدل كما نقوله. حتى حدث من معاوية ومن بعد ما حكينا عنهم. وإنما أتوا في ذلك؛ لأنه كان عندهم، أن القضاء والقدر معناهما الخلق. فكل ما قضاه الله وقدره فقد خلقه. وكل ما خلقه فقد شاءه. ولو علموا أن القضاء قد يكون بمعنى الأمر والإلزام كقوله

(١) كذا في الأصل ولعلها: وعنهما.

تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٢٣]. وقد يكون بمعنى الكناية والاختبار والأعلام. كقوله تعالى: ﴿وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلُنَّ عُلُوًّا كَبِيرًا﴾ [الإسراء: ٤٤] لوجب أن يتأولوا ما ذكر من قضاء الله في كل الأعمال على معنى الخبر. وفي العبادات على معنى الإلزام. فأما حملهم ذلك على الخلق، ففيه إبطال الأمر والنهي؛ لأنه تعالى إن كان يخلق الكفر والإيمان، فلا وجه للتكليف، ولا للوم والمدح، ولا للشواب، ولا للعقاب، كما إذا خلق لون الإنسان من سواد وبياض، لا يصح ذلك فيه. وكيف يجوز أن يخلق الكفر فيهم، وينهاهم عنه، ويزجرهم عن فعله، ويحاسب عليه ويسائل عنه^(١) وكيف يجوز أن يبعث الأنبياء إلى خلفه وتركه، وهو يخلق ذلك فيهم.

٨- تكليف الله بما لا طاقة للإنسان به:

ثم نشأ قوم بعد بنى أمية فزعموا: أن الله تعالى يجور أن يكلف ما لا يطاق، وقالوا: إذا علم الله في الكافر أنه لا يؤمن، لو كان قادرا على ذلك، لكان قادرا على خلاف قضاء الله وقدره.

ويحكي هذا القول عن يوسف السمطي^(٢) وأنه أخذ هذا القول عن ضرير بواسط^(٣) كان زنديقا ثنويا.

ثم كان فيهم، من روى لهم في تعذيب الأطفال خبرا، فجوزوا تعذيب أولاد المشركين في النار، وإضافة الظلم إلى الله تعالى، ولا ظلم أعظم من تعذيب الأطفال أبد الأبد، لأن آباءهم كفروا.

والحديث الذي روه، تأوله أهل العدل، على أن خديجة سألت النبي عليه السلام عن أطفالها البالغين في الكفر، وبينوا أن البالغ قد يسمى طفلا، فلا يجوز لأجل ذلك الخبر، أن يعدل الإنسان عما ركب الله تعالى في عقله.

(١) في الأصل: منه.

(٢) في الأصل: السمطي (تصحيف). وهو أبو خالد يوسف بن خالد بن عمر السمطي الليثي، ونسبته إلى «السمت» أي الهيئة كما في الأنساب للسمعاني واللباب، لابن الأثير وتهذيب التهذيب، من أهل البصرة، وكان له بصر بالراي والفتوى، وهو أول من جلب رأى أبي حنيفة إلى البصرة كما أنه أول من وضع كتابا في الشروط والوثائق الشرعية، وكان أحد رجال الجهمية توفي سنة ١٩٠ على خلاف في ذلك. وذكره الجاحظ في الحيوان ١ : ٩٢ والبيان والتبيين ٢ : ٢١٢.

(٣) واسط مدينة بالعراق سميت بهذا الاسم لأنها متوسطة بين البصرة والكوفة (ياقوت).

وروا عن أنس بن مالك، أنه ﷺ، سئل عن أطفال المشركين فقال: هم خدم أهل الجنة.

وبينوا أن تكليف ما لا يطاق قبيح. بل بينوا، أن على قولهم، لا يمكن إثبات العبد قادرا على شيء، إن كان أفعاله من قبل الله تعالى.

٩- مشابهة الله للحوادث :

قال الشيخ أبو علي^(١) رحمه الله: فأما التشبيه، فإمّا كان سبب حدوثه في هذه الأمة، أن قلوب العامة لا تسبق إلا إلى ما تصوره. فلما تركوا النظر وركبوا طريقة التقليد، أداهم ذلك إلى ما قلنا، ولو نظروا بعقولهم لعلموا أن ما يجوز عليه الجمع والتفريق والتبديل والتغيير، لا يكون إلا محدثا ولعلموا أن محدث العالم إذا كان هو الأول، أنه لا يجوز أن يكون إلا قديما، مخالفًا للأجسام والأعراض، وتعلقوا بالآيات المتشابهة وتركوا أن يتأولوها على ما يوافق دليل العقل والآيات المحكمة في كتاب الله تعالى. قال: ثم حدث قوما من المشبهة زعموا أن الله تعالى جسم، وأنه على صورة الإنسان، ورووا فيه خبرا، وهو أن الله تعالى خلق آدم على صورته^(٢). ورووا عنه عليه السلام أنه قال: "رأيت ربي بصورة شاب أمرد، جعد ققط". وقال بعضهم: هو نور من الأنوار، لقوله تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [النور]. وتعلقوا بالآيات المتشابهة، وهو قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه] إلى ما شاكلة. وخرجوا بذلك عما كان عليه الرسول ﷺ والصدر الأول، عما نطق به الكتاب من أنه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى] على ما بينا.

وروى عنه ﷺ: أن قوما من الأمم الخالية أتوا نبيا من الأنبياء ليعتوه، فسأله عن ربه: ما هو؟ ومن أي شيء هو؟ نور هو أو جوهر أو ذهب أو فضة؟ فسكت عنهم، فأرسل الله عليهم صاعقة من السماء فأهلكتهم. وهو قوله تعالى ﴿وَيُرْسِلُ الصَّوَاعِقَ فَيُصِيبُ بِهَا مَنْ يَشَاءُ وَهُمْ يُجَادِلُونَ فِي اللَّهِ وَهُوَ شَدِيدُ الْمِحَالِ﴾ [الرعد]. وروى أن لحدة الحروري^(٣)، سأل ابن عباس فقال: كيف معرفتك بربك؟ فقال:

(١) هو أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي. وسترّد ترجمته في هذا الكتاب.

(٢) نص الحديث: «خلق الله آدم على صورته» رواه البخاري ومسلم وأحمد عن أبي هريرة (كشف الخفا للمجلوني ١: ٣٧٩).

(٣) هو لحدة بن عامر الحنفي الحروري (نسبة إلى حروراء: موضع على ميلين من الكوفة، كان أول اجتماع للخوارج به) وكان لحدة رأس فرقة من الخوارج عرفوا بالنجدات قتله أصحابه سنة ٦٩ هـ (الفرق بين الفرق ٥٢ - ٥٣ والتنبيه والرد ٥٥).

أعرفه بما عرفني به نفسه من (غير رؤية)^(١) واصفه بما وصف به نفسه من غير صورة، لا يدرك بالحواس، ولا يقاس بالقياس^(٢)، معروف بغير تشبيه

وروى عن الضحاك^(٣) عن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: خمس لا يعلمن بجهلهن أحد: معرفة الله تعالى، والحب في الله، والبغض في الله، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، واجتناب الظلمة.

وروى عن ابن عباس في قوله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾ [الأنعام] قال: حيث وصفوا الله تعالى بالصورة والأعضاء والأشياء والأمثال.

وعن ابن مسعود قال: ما عرف الله تعالى من شبهه بخلقه.

وعن ابن عباس في قوله تعالى: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾ [يوسف] قال: شبهوا الله تعالى بخلقه، فأشركوا من حيث لا يعلمون.

وقال ﷺ: «الشرك الخفى في أمتى، يدب كدبيب النملة السوداء في الليلة الظلماء على الصخرة الصماء».

وقال ﷺ: «أشد الناس عذابا رجل قتل نبيا، وإمام ضلالة، وممثل من الممثلين».

وعن أمير المؤمنين عليّ عليه السلام أنه قال: اتقوا أن تمثّلوا بالرب الذي لا مثل له، أو تشبهوه بشيء من خلقه، أو تلقوا عليه الأوهام، أو تعملوا فيه الفكر، أو تصفوه بالزوال والانتقال.

وعن ابن مسعود قال: قال رسول الله ﷺ: «أشد الناس عذابا يوم القيامة المصورة»^(٤)، قال الحسن: هم الذين يصورون الله تعالى بقلوبهم، لأن من صور تمثالا لا يكون أشد الناس عذابا.

وعن ابن مسعود قال: سئل النبي ﷺ: أى الذنب أكبر؟ فقال: أن تجعل لله ندا وهو خلقك، قال: ثم أى؟ قال: أن تقتل ولدك خشية أن يطعم معك. قال: ثم أى؟ قال: أن تزنى بحليلة جارك، قال: فأنزل الله تعالى تصديقا لذلك: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ

(١) ما بين القوسين ساقط من الأصل، ومكمل من شرح العيون لوحة ٣٦.

(٢) فى شرح العيون: بالناس.

(٣) لعلة الضحاك بن مزاحم الذى يروى عن ابن عباس، والرواة ينفون ذلك.

(٤) فى شرح العيون لوحة ٣٦: «المصورون». ورواه البخارى ومسلم وأحمد...

مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا ﴿٦٨﴾ [الفرقان].

والمرؤى عن على عليه السلام، أنه سمع رجلا يحلف: والذي احتجب بسبع سموات. فعلاه بالدرة. ثم سأله فقال له: أكفر بعد الإيمان؟ قال: أكفر عن يميني، قال: لا. قال^(١) إنك حلفت بغير الله، لأن من يجور أن يحتجب، لا يكون إلا جسما، والجسم لا بد أن يكون غير الله تعالى.

وكل الأمة يقولون: إن الله واحد ليس كمثله شيء، فالمشبهة تنقض ذلك، ومن نقض ما نزل به الكتاب وصح فيه ذكرنا من السنة والإجماع، فهو خارج عن الملة.

١٠- ظهور هشام بن الحكم وقضايا الزندقة:

ولا يجور أن نقبل في خلاف ذلك الأخبار التي ذكرناها عنهم، وإن كان قد تأول بعض العلماء ذلك، فقال: إن رجلا أخذ يضرب رجلا على وجهه، فقال النبي ﷺ: لا تفعل فإن الله تعالى خلق آدم على صورته، فترك كثير منهم ذكر السبب، فأداهم ذلك إلى التشبيه القبيح، لأنه لو كان تعالى على صورة آدم. وعلى صورة أكثر الخلق، لما صح القول بأنه ليس كمثله شيء، ولما علم من هذه الصور أنها محدثة، إذا جور المجور أن مثلها قديم، ولما صح أن يفعل تعالى - والوقت واحد في الشرق والغرب - الأفعال، ولا يحتاج إلى مكان لم يزل وقد علمنا أنه كان ولا مكان. ولو جار أن يكون على صورته، لوجب أن يوصف بالأعضاء، وبما يتميز به الذكر والأنثى، ولصح أن يكون له صاحبة وولد - تعالى عن عقولهم علوا كبيرا - فمثل هذه الأخبار لا يجور التصديق بها إذا كانت مخالفة للأدلة القاطعة.

وأول من تجاسر على هذا القول بعد العامة، هشام بن الحكم^(٢)، فقد روى عنه: سبعة أشياء. وقد نقض عليه أبو على رحمه الله وغيره، «كتابه في الجسم والرؤية». وقد كان مستهما في الدين، ومجموع قوله في ذلك وفي حدوث العلم والقول بالبداة والرجعة، يدل على ذلك. وكان ربما يشكك الناس في القرآن لتجويزه عليه الزيادة والنقصان.

(١) كذا بالأصل، ولا لزوم لها.

(٢) من مشايخ الرافضة، توفى بعد نكبة البرامكة، وكانت نكبة البرامكة سنة ١٨٧ (فهرست ابن النديم ١٧٥) وذكر الذهبي في تاريخ الإسلام وفاته في الطبقة الثالثة والعشرين (ما بين سنة ٢٢١ - ٢٣١) وترجمته أيضا في فهرست الطوسي ١٧٤ والنجاشي ٣٠٤ والكشي ١٦٥، ولسان الميزان ٦ : ١٩٤ .

١١- ظهور القول بالتأويل على غير وجهه :

فأما العامة، فالأغلب فيهم ترك النظر والتقليد، لأن بالنظر يدرك إثبات خالق لا يصح أن يكون له مثل وشبه، ولا يجوز عليه الأعضاء الجوارح. وقد بينا وبين المشايخ رحمهم الله، فساد ما يتناولون عليه الآيات المتشابهة، فإن القرآن نزل بلغة العرب، وفيه المجاز والحقيقة كما قال: ﴿وَكَمْ قَصَمْنَا مِنْ قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً﴾ [الأنبياء] وكما قال: ﴿وَلَنْ مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا نَحْنُ مُهْلِكُوهَا قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ أَوْ مُعَذِّبُوهَا عَذَابًا شَدِيدًا﴾ [الإسراء] إن ذلك ذكر للقرية، والمراد به أهلها من المكلفين، لأن العذاب لا يصح ولا يحسن إلا فيهم، فهلا تأولوا قوله تعالى ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ [الفجر] على أن المراد به جاء أمر ربك، أو ليس قد تأولوا قوله: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ [المائدة] على مثل ذلك، وتأولوا قوله: ﴿فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ﴾ [النحل] على أن المراد به غيره، فكذلك سائر ما نذكره، يجب أن يتأول على موافقة الأدلة القاطعة، وأن من بقى الزمان الطويل يعتقد هذا التشبيه، فحاله أشد من حال من يعبد الأصنام؛ لأن من وصف ربه وخالقه بخلاف صفته، فهو أعظم جرما ممن جحده أصلا، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

١٢- ظهور القول بالتجسيم :

فإن قيل: كيف يصح إثبات ما يخرج عن صفة ما يشاهد؟

قيل له: إذا كان قسمة العقل تقتضي أنه بمثل صفته أو ليس كذلك، وعلمنا أنه لو كان بمثل صفته لكان محدثا، ولكان في ذلك نفى ونفى الخلق، فالواجب أن تثبت لا بمثل صفتها، لأنه إذا كان يعلم بالدليل، فيجب إثباته على ما يقتضيه الدليل، ثم إنه حصل فيمن خالط المتكلمين طائفة، واستوحشوا من مباينة العامة، لما في ذلك من فساد الناس عليهم، وعلموا أن الذي قالوه لا يصح، عدلوا إلى أن الله تعالى يوصف بالأعضاء، وتلك الأعضاء مخالفة لهذه الأعضاء، حتى قالوا: له يدا، وكلتا يديه يمين، وحتى قالوا: هو مستو على العرش، لا على الوجه المعقول في الاستواء، وهذا أبين فسادا من الأول، لأن من قال بالأول، علم ما أثبت ونفى، ومن قال بالثاني، جهل ذلك. وكانوا يمتنعون من أن الله تعالى محل للحوادث مع ذلك، ويقولون بأن هذا القول كفر، حتى حدث قوم ينسبون إلى ابن كرام^(١)، فجوزوا كونه محلا للحوادث حتى أن عندهم أنه لا يحدث يحدثه الله تعالى، إلا ويحدث فيه ما يكون

(١) محمد بن كرام شيخ الكرامية، وهى فرقة من المجسمة، كان له فى خراسان من الاتباع المتشقين ما يزيد-

موجباً لذلك، وظنوا أنه تعالى إنما يخلق الخلق لمعنى فيه، وكذلك سائر الأفعال، كما لا يفعل فى غيرنا إلا بعد فعل يفعله فى بعضنا. ولو علموا أن ذلك إنما يصح فينا، لأننا نقدر بقدرة حالة فينا، لا يصح أن نفعل بها إلا على هذا الوجه، ومع اتصال مخصوص بيننا وبين ما نفعله، وأنه تعالى إذا كان قادراً لذاته، صح أن يبتدع الأفعال اختراعاً، لما ارتكبوا هذا المذهب الشنيع.

وهذه المذاهب الباطلة، إذا حدثت وتمسك بها قوم لا تزال تزداد فساداً لما تفرع عليها، فقد علمنا أن مذهب الخوارج أولاً كيف حدث، ثم كيف تشعبوا حتى صارت فرقته تكاد لا تحصى، والخطأ اليسير ربما يؤدي إلى عظيم فكيف إذا صار فى نفسه عظيماً، وإنما أتوا من جهة ترك النظر.

١٣- ظهور الفرق :

قال الشيخ أبو على رحمة الله عليه: ثم حدث رأى المرجئة، والسبب فى ذلك، أن أوائلهم تأولوا القرآن على غير وجهه، ورووا أخباراً، ومالت قلوبهم إلى ما هو أسهل وأطيب للنفس، لأن اعتقاد الوعيد يغلظ^(١) على النفس لما فيه من اليأس من الرحمة، مع الإصرار، وفى الإرجاء إطماع النفس^(٢) مع ذلك فى الغفران؛ ولذلك كثر القائلون بالإرجاء، وقل المتمسكون بالوعيد وتعلقوا بقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ...﴾ [النساء] فيقال لهم: أنه تعالى قد توعد بالعقاب أهل الصلاة خاصة بقوله: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ...﴾ [النور] ويقولون: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً...﴾ [النساء] ويقولون: ﴿وَمَنْ يُولِهِمْ يَوْمَئِذٍ دِبراً...﴾ [الأنفال] ويقولون: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْماً...﴾ [النساء] فيجب إثبات الوعيد فيهم، فأوجب فى قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ...﴾ [النساء] ويحمل قوله: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ على صغائر المعاصى.

= على عشرين ألفاً، وكان له مثل ذلك فى أرض فلسطين توفى سنة ٢٥٥ هـ (الفرق بين الفرق ١٣٠ - ١٣٧ والتبصير فى الدين ٩٩-١٤٠ والفصل ٤: ٢٠٤ وتلبس إبليس ٨٩. وعقد الجحمان وفيات سنة ٢٥٥) وله ترجمة واسعة فى تاريخ دمشق لابن عساكر وراجع ترجمته أيضاً فى الوافى بالوفيات للصفدى ٣٧٥-٣٧٧.

(١) فى شرح عيون المسائل ورقة ١٢: بما يغلظ.

(٢) فى شرح عيون المسائل ورقة ١٢: إطماع المصر.

١- قضايا الوعد والوعيد :

والمرؤى عن الحسن أنه قال لمن سأله عن ذلك : أما عرفك الله مشيئته يا لكع نوله : ﴿ إِن تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ لُكْفَرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ ۚ ۞ ﴾ [النساء] ويمكن فى عواب ذلك أنه تعالى ميز بين الشرك وبين غيره ، وأن الشرك لا يزول عقابه إلا بالتوبة ، غيره قد يزول عقابه مرة بالتوبة ، ومرة بلا توبة ؛ ولذلك قال ﴿ وَيَغْفِرْ مَا دُونِ ذَلِكَ لِمَنْ شَاءَ ۚ ﴾ [النساء] فقيده بالمشيئة .

وقد ثبت عنه ﷺ وعن الصحابة مثل قولنا ، نحو ما روى عنه ﷺ أنه قال : « من نل نفسه بحديدة فحديدته فى يده يحأ بها نفسه فى نار جهنم خالدا مخلدا فيها أبدا » ، ذكر فيمن تحسى سما فقتل نفسه مثل ذلك .

وروى عنه ﷺ قال : إذا كان يوم القيامة ، فأول من يدعى رجل جمع القرآن ، يقول الله تعالى : عبرى ، ألم أعلمك ما أنزلته على رسولى ؟ فيقول : بلى ! فيقول : ماذا عملت فيما علمته ؟ فيقول : كنت أقوم الليل والنهار ، فيقول الله تبارك وتعالى : لذبت ، ولكن أردت أن يقال : فلان قارئ . وقد قيل ذلك ، وليس لك عندنا شىء ، ذكر مثله فى صاحب المال ، وفى المجاهد مثله ، ثم قال ﷺ : أولئك الثلاثة ، أول خلق لله تعالى يدخلون النار .

وروى عنه ﷺ أنه قال : « أول ثلاثة يدخلون النار : أمير مسلط ، وذو ثروة من ال لا يؤدى حقوق الله ، وفقير فاجر » ، وروى عنه ﷺ أنه قال : « إياكم والزنا ، فإنه فيه سوء الحساب ، وسخط الرحمن ، وخلود النار » .

وروى عنه أنه قال : إذا صار أهل الجنة إلى الجنة ، وأهل النار إلى النار ، نادى ناد بينهما : يا أهل الجنة ، خلود فلا موت ، ويا أهل النار ، خلود فلا موت .

وروى عنه ﷺ أنه قال : « من انتسب إلى غير أبيه فالجنة عليه حرام » ، وروى عن بكر الصديق ، أن النبى ﷺ قال : « إن الله تعالى حرم الجنة على كل جسد غذى حرام » .

وروى عنه ﷺ أنه قال : « من اقتطع مال امرئ مسلم حرم الله عليه الجنة وأدخله نار » .

وروى عنه ﷺ أنه قال : « صنفان من أهل النار ، لم أرهما بعد ، قوم يضربون ناس معهم سياط كأذناب البقر ، ونساء كاسيات غانيات عاريات مائلات مميلات رؤوسهن كأسنمة البخت^(١) المائلة ، لا يدخلون الجنة ولا يجدون ريحها » .

(١) البخت : الإبل الحراسانية .

وعنه عليه السلام، قال: «لا يدخلن الجنة من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من كبر».

وعنه عليه السلام س: خمسة لا يدخلون الجنة: مشرك، وكافر، وعاق، ومنان، ومدمن خمر.

وعن كعب بن عجرة أنه قال: (قال عليه السلام): «يا كعب، لا يدخل الجنة من نبت لحمه من الحرام، النار أولى به».

وعنه عليه السلام: لا يدخل الجنة من لا يأمن جاره بوائقه.

ولما نذكر هذه الأخبار، وإن كان أكثرها أخبار آحاد، ليعرف من قرأ كتابنا أن التمسك بالسنة طريقتنا، وأن هؤلاء القوم إذا احتجوا بذلك فقد أخطأوا، وإلا فطريقتنا في هذا الجنس، التعلق بأدلة قاطعة، نحو ما ذكرناه من القرآن، وكنحو إجماعهم على أن الله تعالى صادق في أخباره ولا يخلف الميعاد، فلا يظن بعضهم أن ذلك قد خرج مما عليه السنة والجماعة.

١٥- قضايا الإيمان والعمل:

وقال الشيخ أبو على -رحمه الله-: ثم حدث قوم من أهل الإرجاء، أفرطوا فيه وقالوا: لا يضر مع الإيمان عمل، كما لا ينفع مع الكفر عمل.

وروا أنه قال: لا يدخل النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الإيمان.

قال رحمه الله: وكيف يصح ذلك، ومعلوم أن من آمن بالله وكذب برسوله، في قلبه شيء من الإيمان، ومع ذلك هو من أهل النار، ومانع الزكاة وحدها معه إيمان، ومع ذلك فإنه من أهل النار، لشهادة الكتاب وكل ما ذكرناه من قبل، من دلالة الكتاب، والأخبار المروية عن الرسول عليه السلام تبطل هذا القول.

ويوجب هذا القول أن من آمن بالله تعالى، يكون مغرى بالمعاصي، لعلمه بأنها لا تضره، وأنه غير مزجور عن ذلك.

١٦- القول بخلق القرآن:

قال الشيخ أبو على: ثم حدث بعد ذلك قول من أنكر خلق القرآن من المشبهة والذي أدامهم إلى ذلك اعتقادهم أن إلههم كصورة الإنسان، له قلب ولسان، وأن كلامه

فى قلبه قبل أن يتكلم لسانه، فيكون قديما، ولا يجوز أن يكون فيه ما هو محدث^(١)، ثم إن ابن كلاب قال: لو كان موجودا وهو غير متكلم، لكان ساكتا أو أخرس، وإن لم يثبت له لسانا وفما.

والمحكى عن شيخنا ابن هشام، أنه سئل عن هذه المسألة: هل فيها خلاف فى أيام الرسول والصحابة أم لا؟ فقال: فى أيام الرسول وأيام الصحابة كان الناس على قولين، فمن لا يؤمن بالرسول يقول فى القرآن: أنه فعلك يا محمد، وأنت بفصاحتك تورده علينا، وينكرون أن يكون من قول الله تعالى.

وقال آخرون: بل هو الله فلم يكن بينهم خلاف فى أن القرآن فعل، وإنما اختلفوا: هل هو من فعل الله أو فعل محمد؟ فهذا يبين أن هذا الخلاف حادث ويقال: أنه حدث فى أيام أبى حنيفة وأصحابه، وأنكروا ذلك على من قاله، ومن اعتقد فيه، أنه تعالى ليس كمثله شىء، يعلم أن هذا القرآن محدث كسائر الأعراض، وما فى كتاب الله من الآيات الدالة على حديثه لا تكاد تحصى كقوله تعالى: ﴿وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا﴾ [النساء: ٤٧] وقوله: ﴿وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا﴾ [الأحزاب: ٣٨] وقوله: ﴿وَمِنْ قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَى إِمَامًا وَرَحْمَةً﴾ [الأحقاف: ١٢] وما وجد قبله غيره، لا يجوز أن يكون إلا محدثا، وقوله: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لَكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفَذَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَذَ كَلِمَاتُ رَبِّي﴾ [الكهف: ١٠٩] يدل على ذلك وأنه محكم مفصل موصل منزل مرتب، فيه ناسخ ومنسوخ، ومتقدم ومتأخر، ويجوز عليه الزيادة والنقصان، يشهد جميعه لما ذكرناه، فأما هذا القرآن المتلو فلا شبهة أنه محدث، لأنه لا يعقل إلا وهو حروف، يتقدم بعضه بعضا، فلو كان قديما لم يكن على هذا الوصف، ولما عرف ما ذكرناه من اختلاط بالمتكلمين من هؤلاء المخالفين، عدل إلى أن قال: إن كلام الله الذى لا يشبه محدثا مخلوقا هو غير هذا المسموع، وأنه كلمة واحدة لا يصح فيه زيادة ولا نقصان، فقلنا لهم: ليس كلامنا معكم إلا فى حدوث هذا القرآن، وأنه مخلوق، وقد أقررتم بذلك، ردتتم علينا بأن نفيتتم كونه كلاما لله تعالى، وقلتم: لا يجوز أن يكون تعالى متكلم به، وإنما يكون، متكلمنا بذلك الكلام، فلم يبق بيننا وبينكم إلا أن نعرفكم حقيقة الكلام، فيفسد ما قلتموه؛ لأن حقيقته تنبئ عن حديثه، وعن كونه فعلا للفاعل، وكل ذلك مبسوط فى الكتب.

(١) العبارة فى شرح عيون المسائل: ثم ذكر ابن كلاب: أنه لو كان غير متكلم لكان أخرس أو ساكتا ولم يثبت له لسانا ولا قلبا، ولم يجعل الحروف كلاما، بل جعله صفة له.

وروى عن النبي ﷺ، ما يصدق ذلك بقوله: كان الله ولا شيء ثم خلق الذمير^(١).

ومما روى عنه في قوله: ما خلق الله من سماء ولا أرض ولا عرش ولا كرسى، أعظم من آية في سورة البقرة ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ (٢٥٥) [البقرة].

١٧- رؤية الله :

قال الشيخ أبو علي: ثم حدث قوم عن يقول بالرؤية وينكر التشبيه، وإنما كان أوائلهم يقولون بالرؤية مع التشبيه، ثم من بعد، لما عرفوا فساد القول بالتشبيه، ثبتوا على القول بالرؤية للإلف والعادة، واحتجوا بقوله: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ﴾ (٢٢) إلى ربها نَاطِرَةٌ ﴿[القيامة] وهذا لا حجة لهم فيه؛ لأن النظر ليس هو الرؤية، فتحمل الآية على النظر إلى الثواب أو الانتظار، كما روى عن كثير من الصحابة.

وبين -رحمه الله-، أن قولهم هذا أداهم إلى التصديق بأخبار رويها، نحو أن رب العالمين يتجلى لعباده يوم القيامة ويكشف عن ساقه، ويقول: أنا ربكم، فيقولون: نعوذ بالله منك، إلى غير ذلك مما دخل في باب السخف.

وأقرب ما روى في ذلك، أن النبي ﷺ قال: «ترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر، لا تضامون في رؤيته»، وقد قال أصحابنا: إن خبر الواحد لا يقبل في مثل ذلك، وإنما يقبل خبر الواحد فيما طريقه العمل.

وقالوا: لو قال النبي ﷺ ذلك، لتأولناه وحملناه على العلم، وأنه ﷺ بشر أصحابه بأنهم يعرفون ربهم في الآخرة ضرورة بلا كلفة ونظر، ورووا في مقابلة ذلك أخبارا مخالفة.

فهذا أيضا قول حادث بعد الصحيح من القول المروى عن الرسول ﷺ وعن الصحابة، فقد ثبت أنه ﷺ، سئل عن ذلك فقال: «نور، أنى أراه»، منكرا لذلك، ومنبها على أن الذى يرى هو الجسم، وما فى الجسم من اللون.

وروى عن عائشة أنها لما سمعت بأن القوم يقولون بأن الله يرى، قالت: لقد وقف شعري مما قلتموه، ودفعت ذلك بقوله: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ (١٠٣) [الأنعام].

(١) كشف الخفاء ٢: ١٣٠ وفيه سنه وطرق روايته.

١٨- حدوث القرآن :

قال أبو علي: ثم حدث من بعدهم من يقول بحدوث القرآن، وينكر أن يكون مخلوقا لأنه ظن أن الخلق معناه أنه حيوان يجوز عليه الموت، وبين فساد ذلك، بأن المخلوق هو الذي فعله فاعله على مقدار يعرفه، لا أنه حدث منه على وجه المجازفة والتبخيت؛ ولذلك صارت أفعاله كلها موصوفة، كالسموات والأرض والموت والحياة وغيرهما، به.

نزاع الضرق حول المنزلة بين المنزلتين :

ومن جملة ما حدث بعد الصدر الأول، مخالفة المرجئة في المنزلة بين المنزلتين لأن قوما قالوا: إن مرتكب الكبيرة كافر، وهم الخوارج، وقال قوم: هو مؤمن وهم المرجئة، وإن كان فيهم من يقول هو مؤمن حقا، وفيهم من يقول مقيدا أنه مؤمن بإيمانه، وإنما أتوا هؤلاء من جهلهم بالإيمان والكفر، والظاهر عن الرسول ﷺ أنه قال في الإيمان: «أنه قول وعمل» وأنه قال: «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن، ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن» وقال: «لا إيمان لمن لا أمانة له، ولا دين لمن لا عهد له»، وقال: «الإيمان بضع وسبعون بابا، أعلاها شهادة أن لا إله إلا الله، وأدناها إمطة الأذى عن الطريق».

ويقال: إن هذا القول حدث في أيام الحسن بن محمد ابن الحنفية، وأنه أول من أظهره.

ثم قال قوم من بعد: إن الإيمان هو العلم على الجملة فقط، ومنهم من قال: هو العلم المفصل. ومنهم من قال: هو القول وحده، ومنهم من قال: هو قول مخصوص، والذي ثبت بالدليل من القرآن والسنة والإجماع، أن هذه العبارات كلها إيمان ودين إسلام، لأنه لا خلاف أن من ترك الصلاة، يوصف بأنه ناقص الإيمان ولذلك قال تعالى في شأن القبلة: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ...﴾ [البقرة] وهو الصلاة إلى بيت المقدس.

وقد روى من الآثار غير ما قدمناه، وهو قوله ﷺ: «المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده، والمؤمن من أمنه الناس على دمائهم وأموالهم، والمهاجر من هجر السيئات»، وقوله: «لا يؤمن بالله إلا من يأمن جاره بوائقه».

١٩- شيوع مقالات التكفير:

وعنه عليه السلام: «من مشى مع ظالم ليعينه يعلم أنه ظالم خرج من الإسلام». وقال عليه السلام: «ليقرأن القرآن من أمتى قوم يمرقون من الإسلام كما يمرق السهم من الرمية». وروى عن على عليه السلام أنه قال يوم الجمل، أو يوم صفين، لرجل غلا في القول، فقال: لا تقولوا لهم كفر، إنما هم قوم وعموا أنا بغينا عليهم، وهم بغوا علينا. وروى عن عمار بن ياسر، أنه قال: لا تقولوا كفر أهل الشام، ولكن قولوا: ظلموا وفسقوا.

وروى عنه عليه السلام: «أن التجار هم الفجار»، فقالوا يا رسول الله، أليس قد أحل الله البيع؟ قال: «بلى! ولكنهم يكذبون ويحلفون»، وقال: «ألا إن الفساق هم أهل النار»، قيل يا رسول الله: ومن الفساق؟ قال: «النساء». قال الرجل: أليس أمهاتنا وأخواتنا وأرواجنا من النساء؟ قال: «بلى ولكنهن إذا أعطين لم يشكرن، وإذا أبتلين لا يصبرن».

وما روى عنه عليه السلام، من أن الكذب مجانب للإيمان، وأنه يهدى إلى الفجور، يدل على ما قلناه.

وإنما أوردنا هذه الأخبار، وهي قليلة من كثير، مما روى في هذا الباب، ليعرف أن قولنا هو القول الأول، وأن الخلاف في ذلك حدث من بعد، على ما ذكرنا، وإلا فالقرآن يشهد بما نقوله، لأنه تعالى جعل من وصف المؤمن ما لا يتأتى من الفسقة لقوله تعالى ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ [التوبة: ١٦]، ولقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ [الأنفال: ٢]، ولقوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ﴾ [المؤمنون: ١]، ولقوله تعالى: ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ [التوبة: ١٢٨]، ولم يكن رءوفاً رحيماً بمن يقيم عليه الحد من أهل الكبائر ومن يلعنه، وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا قُلَّنْ يُقْبَلْ مِنْهُ...﴾ [آل عمران: ٨٥] يدل على ما نقوله، لأن الإيمان إن كان غير الإسلام والعبادات أو كان فيها ما ليس من الإيمان والإسلام والدين، فيجب ألا يكون مقبولا.

٢٠- نشأة الاعتزال :

فإن قيل . كيف تقولون إن هذا المذهب حدث من بعد ، ومعلوم أن قولهم بالمنزلة بين المنزلتين ، أحدثه واصل بن عطاء ؟

قيل له : إن قوله هو الذى حكيناه ، وإنما شدد فى أيامه لما ظهر من الخوارج تكفير أهل الكبائر ، ومن المرجئة أنهم مؤمنون ، ولتشدده وصف بأنه أحدث هذا القول ، وإنما أحدث التصنيف فيه والرد عليهم .

ويبين ذلك أنه لا خلاف من قبل ، أن المرتكب للكبائر فاسق ، وأنه يستحق اللعن ، وإنما قال قوم فيه : بأنه كافر أو مؤمن ، ولا دليل لهم على ذلك فالذى قلناه هو المجمع عليه ، وقد روينا عن أمير المؤمنين على عليه السلام مثل ذلك .

ثم حدث بعد ذلك من جور البداء فقال بحدوث العلم ، وذلك مخالف للعقل ، لأن العلم لو كان حادثا ، لكان لا بد له من فاعل محدث ، والفاعل المحدث لا يصح أن يفعل العلم إلا وهو عالم ، إما بالمعلوم أو بالدليل ، وإما بطريقة النظر ؛ ولذلك يصح من العاقل ولا يصح ممن ليس بعاقل بذلك ، فلا بد من أن المروى عن ابن عباس أنه كتب إلى قراء المجبرة بالشام :

«أما بعد ، فإنكم تأمرون الناس بالتقوى وتنهونهم عن المعاصى ، وبكم ظهر العاصون ، هل منكم إلا من يفترى على الله ، بحمل إحرامه ونسبتها إليه ، وهل فيكم إلا من السيف قلاذته . . . » والرسالة طويلة .

وقد صح عن النبى ﷺ أنه قال فى خطبته^(١) : «ألا إن ربى أمرنى أن أعلمكم ما جهلتم بما علمنى ، كل ما نحلّت عبادى فهو لهم حلال ، وإنى خلقت عبادى حنفاء كلهم ، فاجتالهم الشياطين عن دينهم ، وحرمت عليهم ما أحللت لهم ، وأمرهم أن يشركوا بى ، وأن الله نظر إلى أهل الأرض وقال : يا محمد إني إنما بعثتك لأبتليك وأبتلى بك ، وأنزلت عليك كتابا لا يغسله الماء» .

وروى عن أبى بكر الصديق ، أنه خطب عند موت رسول الله فذكر فى خطبته : أن الله تعالى بعث محمدا ﷺ ، والعلم قليل شريد ، والإسلام غريب طريد ، والعرب أميون لا يعرفون الرب ، فلما بعث ، رحمهم بمكانه ، فلما توفى ركب الشيطان منهم مركبه ، وتلا قوله : ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ

(١) فى شرح العيون لوجه ٣٧ : فى خطبة فى العدل طويلة .

عَلَى أَعْقَابِكُمْ... ﴿١٤٤﴾ [آل عمران] ثم قال: وقد ارتد من حولكم من العرب، فوالله لا نزال نجاهد على أمر الله، وتلا قوله: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ...﴾ ﴿٥٥﴾ [النور].

فأما أمير المؤمنين عليه السلام، فخطبه في بيان نفى التشبيه، وفي إثبات العدل أكثر من أن تحصى، وقد حكينا من قبل ذلك ما يغنى.

ولما كثر في أيام واصل بن عطاء الخوارج، وطائفة من المرجئة، وقوم غلوا في التشيع، أخذ في الرد عليهم، وفي الرد على جهم بن صفوان، وكان من جملة من يختلف إليه ويأخذ منه ضرار بن عمرو، ثم خذل من بعد واعتقد الجبر، ومنه نشأ هذا المذهب، وفشا في الناس، فصنف وصنف أصحابه، ولما ذكرناه أخذ ابن الراوندى يشنع على أصحابنا بذكر مذاهب اختص بها ضرار بن عمرو، من حيث اختلط بأصحابنا على ما ذكرناه.

ظهور مصطلح: «كلام» و «متكلم»

١- رأى أستاذنا الشيخ مصطفى عبد الرازق:

ذهب أستاذنا الشيخ مصطفى عبد الرازق في كتابه «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية»^(١) إلى أن البحث في الشئون الاعتقادية سمي كلاما وسمى أهله متكلمين لأحد وجهين:

الأول: ما روى عن مالك (المتوفى سنة ١٧٩ هـ - ٧٩٥ م) أنه قال: إياكم والبدع. قيل: يا أبا عبد الله، وما البدع؟ قال: أهل البدع الذين يتكلمون في أسماء الله وصفاته وكلامه وعلمه وقدرته، ولا يسكتون عما سكت عنه الصحابة والتابعون لهم بإحسان. وما روى عن أبي حنيفة (المتوفى سنة ١٥٠ هـ) من أنه قال: «لعن الله عمرو بن عبيد فإنه فتح للناس الطريق إلى الكلام فيما لا يعنيه من الكلام».

«فالكلام - هكذا يقول الشيخ مصطفى - ضد السكوت، والمتكلمون كانوا يقولون حيث ينبغي الصمت اقتداءً بالصحابة والتابعين الذين سكتوا عن المسائل الاعتقادية لا يخوضون فيها» (ص ٢٦٧).

(١) القاهرة، الطبعة الأولى سنة ١٩٤٤، الطبعة الثالثة سنة ١٩٦٦.

والثاني : مأخوذ أيضاً من قول منسوب إلى مالك بن أنس ، ذكره ابن عبد البر (المتوفى سنة ٤٦٣ هـ - ١٠٧ م) في كتاب^(١) « مختصر جامع بيان العلم وفضله »
 « كان مالك بن أنس يقول : الكلام في الدين أكرهه ولم يزل أهل بلدنا - [يقصد المدينة المنورة] - يكرهونه وينهون عنه ، نحو الكلام في رأى جهنم والقدر وما أشبه ذلك ، ولا أحب الكلام إلا فيما تحته عمل »

« والكلام على هذا مقابل الفعل ، كما يقال فلان قوآل ، لا فعّال والمتكلمون قومٌ يقولون في أمور ليس تحتها عمل فكلامهم نظرى لفظى لا يتعلق به فعل ، بخلاف الفقهاء الباحثين في الأحكام الشرعية العملية

وعلم الكلام علم يبحث فيما يتصل بالعقائد التى هى شئون غير عملية . ورد تسمية هذا العلم بالكلام إلى أحد هذين الوجهين أرجح عندى لمناسبته للواقع : من سبق هذه التسمية للتدوين . أما سائر الوجوه فتجعل التسمية لاحقة لظهور العلوم وتدوينها » (ص ٢٦٨) .

وهذا رأى يصح لو أننا استطعنا أن نتبع أول ظهور اللفظ : « كلام » للدلالة على البحث النظرى فى العقائد الدينية ، و « متكلم » للدلالة على من يتولى النظر فى العقائد الدينية . ولكنه يفترض هذا افتراضاً دون أن يسوق عليه أى دليل . بل الواقع ينقضه :

ذلك أن لواصل بن عطاء كتباً فى علم الكلام ذكرتها المصادر المختلفة ، وهو قد توفى فى سنة ١٣١ هـ (٧٤٨ ، ٧٤٩ م) وولادته فى سنة ٨٠ هـ (٦٩٩ م) ، فهل لقب بلقب متكلم هو أو زميله عمرو بن عبيد (المتوفى سنة ١٤٢ هـ - ٧٥٩ م) ، وهل عدت أبحاث كليهما فى العقائد « كلاماً » ؟ سيكون معنى هذا أن إطلاق اصطلاح « كلام » و « متكلم » قد ظهر قبل بداية القرن الثانى للهجرة (الثامن الميلادى) إن صح ما افترضه الشيخ مصطفى ، من أن استعمالها كان قبل تدوين العلوم ، وهذا أمر لم يثبت .

فإذا تأملنا الاعتبارات الثانية الأخرى وجدنا أن الاعتبار الثانى هو أوجهها جميعاً ، وهو أنه سمي علم الكلام « لأن مسألة الكلام كانت أشهر مباحثه وأكثر نزاعاً وجدالاً ، حتى إن بعض المتغلبة قتل كثيراً من أهل الحق لعدم قولهم بخلق القرآن » .

والواقع أننا لا نكاد نعثر على استعمال « الكلام » بالمعنى الاصطلاحي ولقب « المتكلمين » قبل كتب الجاحظ المتوفى سنة ٢٥٥ هـ . وقد عاش في معمران معركة خلق القرآن . فلهذا نرى أن استعمال هذين الاصطلاحين إنما يرجع إلى النصف الأول من القرن الثالث للهجرة . ولا نجد في كتب الشافعي (المتوفى سنة ٢٠٤ هـ) استعمال هذين الاصطلاحين ؛ مما يجعل وفاته حداً أول لاستعمال اللفظ . ولا بد أن مسألة خلق القرآن وموقف المعتزلة منها ومعاضدة المأمون ثم المعتصم والوائق لهم في ذلك الموقف ، ضد موقف ابن حنبل ، وما أدى إليه ذلك من اضطهاد وتعذيب وتنكيل بمن لا يقول بأن القرآن مخلوق ، هو الذي جعل من الضروري إيجاد تسمية لهذا اللون من البحث ولن يخوضون فيه .

أما سائر الاعتبارات التي ذُكرت فهي محركات لفظية ، ولا معنى لها .

علم الكلام وتعريفاته :

لعلّ أوسع قائمة بأوجه تسمية علم الكلام بهذا الاسم هي ما يورده التفتازاني (ت: ١٣٩٠) في «شرح العقائد النسفية»:

- ١- «لأن عنوان مبحثه كان قولهم: الكلام في كذا وكذا».
- ٢- «ولأن مسألة الكلام (كلام الله، أى القرآن من حيث كونه قديماً أو محدثاً- المؤلفان) كانت أشهر مباحثه وأكثرها نزاعاً وجدالاً».
- ٣- «ولأنه يورث القدرة على الكلام فى تحقيق الشرعيات وإلزام الخصوم، كالمنطق للفلسفة».
- ٤- «ولأنه أول ما يجب من العلوم التى تُعلم وتتعلم بالكلام، فأطلق عليه هذا الاسم لذلك، ثم خص به ولم يطلق على غيره تمييزاً له».
- ٥- «ولأنه إنما يتحقق بالمباحثة وإدارة الكلام بين الجانبين، وغيره قد يتحقق بالتأمل ومطالعة الكتب».
- ٦- «ولأنه أكثر العلوم خلافاً ونزاعاً، فيشتد افتقاره إلى الكلام مع المخالفين والرد عليهم».
- ٧- «ولأنه لقوة أدلته صار كأنه هو الكلام دون ما عداه من العلوم، كما يقول للأقوى من الكلاميين: هذا هو الكلام».
- ٨- «ولأنه لا يثبتانه على الأدلة القطعية، المؤيد أكثرها بالأدلة السمعية، أشدّ

العلوم تأثيراً في القلب وتغلغلا فيه، فسمي بالكلام، المشتق من الكلم، وهو الجرح.

ويضيف صاحب مخطوط «منتخبات في الكلام» إلى هذه التفسيرات خمسة غيرها، هي:

«الأول، أنه استغنى الصحابة والتابعون عنه بكلام الله تعالى ليتمكنهم من تحصيل العقائد عنه، فالرجوع إلى هذا العلم للعجز عن تحصيلها بالكلام، فهذا العلم نائب للقاصرين عن الكلام».

«والثاني، أنه امتاز عن عقائد الحكماء بمطابقتها لكلام الله وحفظها عن مخالفتها»^(١).

«والثالث، أنه لا يفيد الجوارح إلا الكلام، بخلاف الفقه فإنه ما يفيد العمل مطلقاً».

«والرابع، أنه في مقابلة الصمتية التي مدارها على السكوت، فسمى بما يقابل السكوت».

«والخامس، أنه في إفادة الاختصاص بالمبدأ كـ «لام» الاختصاص في إفادة الاختصاص فيما بين الأشياء، فسمى باسم مركب من كاف التشبيه واللام، إلا أنه أجرى مجرى الأسماء المفردة في الاستعمال لكونه على وزن المفرد منه»^(٢).

تدور محاور التعريفات على ثلاثة:

المحور الأول:

أنه أثر من آثار الثقافة اليونانية والسريانية حتى مصطلح اسمه فهو مشتق من اللفظ اليوناني السرياني.

المحور الثاني:

يدور حول أنه نشأة إسلامية عربية أي نشأ وفق عوامل داخلية موضعاً ومنهجاً ومصطلحاً وهذا هو رأينا.

(١) الفتاوى، شرح العقائد النفسية، قازان، ١٩١٠، ص ٥ - ٦.

(٢) منتخبات في الكلام، مخطوط (مخفل من اسم صاحبه، وبدون ترقيم للصفحات) رقم ب ٢٣٩٤، (٦٦٢٩) بمعهد الاستشراق ببلينجراد (الاتحاد السوفيتي).

المحور الثالث :

أنه تجديد لعلم «اللاهوت المسيحي اليهودي» بينما هناك فرق بين علم الكلام الإسلامي وعلم اللاهوت .

رأى الشهرستاني والجاحظ :

ويرى بعض الباحثين أن الثاني من الاعتبارات الثمانية التي يذكرها التفاتاني من أوجه الاعتبارات، وهو يصادف عند المتكلم ومؤرخ الفرق محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (ت: ١١٥٣)، صاحب «الملل والنحل» كأحد وجهين اثنين في تسمية علم الكلام^(١)، وبالفعل، فقد كانت مشكلة «خلق القرآن»، أى حدوثه فى الزمان أو قدمه، محور جدل عنيف بين المتكلمين فى النصف الأول من القرن التاسع الميلادى، ولكن ربط لفظ «الكلام» بهذه المشكلة يبدو لنا بعيدا عن الحقيقة التاريخية، فالجاحظ (ت: ٨٦٨)، الذى لعل مؤلفاته أولى ما وصلنا من مصادر تتضمن لفظى «الكلام» و«المتكلمين» بالمداول الاصطلاحى لهما، يتحدث عن المتكلم فيقول أنه يجب أن يكون ما يحسنه من «كلام الدين» يوزن ما يحسنه من «كلام الفلسفة»؛ كما ويأتى على ذكر «متكلمى النصارى»^(٢) ولو كان مصطلحا الكلام و«المتكلم» قد ارتبط ظهورهما بالمشادات حول خلق القرآن، والتي عاش الجاحظ فى معمراتها وشارك فيها، لما كان له أن يستخدمهما فى سياق، بعيد كل البعد عن تلك المشادات، والأوفق عندنا أنه لما كانت محنة خلق القرآن وهى داخلية فى صفة الكلام واحتدم النقاش حولها بدأت تظهر مشكلة الكلام فى هذا العصر وصارت علما على علم أصول الدين وسمى الكل باسم الجزء .

وأما الوجه الثانى فى تسمية «علم الكلام» عند الشهرستاني فيردها إلى مقابلة المعتزلة للفلاسفة فى تسميتهم فنا من فنون علمهم بالمنطق، والمنطق والكلام مترادفان .

القول بالنشأة اليونانية السريانية:

ويطرح بعض دارسى علم الكلام من المستشرقين ومن تابعهم من الذين يحلو لهم أن يربطوا كل إبداع عربى باليونان، وهذا منطق سقيم لاعتبارات عديدة من هذه الاعتبارات، أنهم يرجعون لفظ «الكلام» إلى *dialex techné* عند أفلاطون أو *dialexis* عند آباء الكنيسة من المسيحيين، ومن وجهة النظر هذه يكون علم الكلام صناعة جدلية،

(١) انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، القاهرة، ١٩٦٨، ج١، ص ٢٩ .

(٢) انظر: الجاحظ، الحيوان - القاهرة، ١٩٣٨ - ١٤٥٠، ج٢، ص ١٢٤؛ وأيضا: رسائل الجاحظ - على هوامش «المبرد» للكامل - القاهرة ١٣٣٤هـ، ج٢، ص ١٧٤ .

تقوم ميزتها الأساسية في المناظرة مع خصم حقيقي أو مفترض، وهي المناظرة التي تصاغ عادة في عبارات، مثل «إن قلتم، قلنا»، التي توافق الأدبيات المسيحية.

وثمة باحثون يردون مصطلح «الكلام» إلى لفظ يوناني آخر، هو «لوغوس» وهم يستندون في ذلك إلى حقيقة أنه في الترجمات العبرية من اليونانية تستخدم عبارة «الكلام الطبيعي»، مثلاً، في مقابل Peri Phuses lifoi والمتكلمون في الطبيعيات في مقابل Phusiologoi و «أصحاب الكلام الإلهي» theoligoi، إلخ، ولكن إذا كان البعض يقررون «الكلام» بـ «لوغوس» في اللفظ المركب Thei- log-oui فقط، فإن آخرين يقصرونه على معنى الحجة argument ويفترض فريق من الدارسين أن لفظ «الكلام» يعود بأصله إلى اللفظ اليوناني «تيولوجيا» بتوسط اللفظ السرياني «ماملوت الالهوتا» أو «مامللا الالهيا».

ونحن نرجح رأى صاحبي كتاب «الفلسفة العربية»^(١) الإسلامية في قولهما أن لفظ «الكلام» («علم الكلام») نشأ وفق عوامل داخلية، أكثر منها خارجية، وأنه كان يدل، أول الأمر، على البحث أو النظر عامة، ويتفق مع هذا الرأى الوجه الأول من الاعتبارات الثمانية في قائمة التفتاراني، وأما أكثر الاعتبارات الباقية فتشير إلى أن هذا البحث كان، في بداية عهده، شفهي الطابع على الأغلب، وأنه تطور، بصورة أساسية، في المناظرات والمجادلات، التي دارت بين المتكلمين أنفسهم خاصة، وفيما بعد صار «الكلام» يستخدم أساساً للدلالة على المبحث النظري، الذي اشتغل به المعتزلة، ومن ثم الأشاعرة.

الفرق بين علم الكلام وعلم اللاهوت:

وقد تبلورت في الدراسات الحديثة والمعاصرة نزعتان رئيسيتان في تحديد جوهر هذا المبحث، فالأولى منهما تميل إلى رد الكلام إلى تقنية معينة: إلى الأسلوب الجدالي في العرض، أو إلى فن وضع الأسئلة والأجوبة أو إلى طريق «إيهام التسليم للخصم ثم رده عليه».. إلخ.

أما النزعة الثانية فتتوسع في مدلول الكلام، بحيث تطابق بينه وبين اللاهوت Theology، ولكن أنصار هذه النزعة يستدركون فينوهون بأن المقصود هنا ليس اللاهوت الشبيه باللاهوت المسيحي، الذي لا تغلب فيه «المهمة التنويرية» أي جهد العقل، المستنير بالإيمان، للنفوذ في أسرار الوحي وإدراك معانيه فإن الكلام، عند

(١) د. آرثور سعديف، د. توفيق سلوم.

هؤلاء، هو لاهوت «دفاعي» apologetic قبل كل شيء، وهو الصق بالهدم - في تنفيذ حجج الخصوم، وإزالة الشبهات عن قلوب المؤمنين - منه بالبناء، وإذا كان علم الكلام يوصف أحيانا بأنه «اللاهوت التعليمي المدرسي» للإسلام، فإنه يؤكد عادة على جانبه المدرسي، أكثر من اللاهوتي.

أما في الحقيقة فإن علم الكلام لا يرد إلى الجدل ولا إلى اللاهوت، فالمشكلة اللاهوتية لا تشغل إلا بعض ميدان اهتمامات المتكلمين، وهي تمثل ما يسمى بـ «جليل الكلام»، الذي يقابل «دقيق الكلام»، أي قضايا الانطولوجيا (علم الوجود) والفلسفة الطبيعية (الفيزياء) أساسا، وهي القضايا التي كانت لها الغلبة أحيانا في إبداع عدد كبير من المتكلمين، ثم إن ما يميز علم الكلام عن علم اللاهوت هو توجهات المتكلمين الایستيمولوجية (المعرفية)، المنافية للنصية والإيمانية Fideism والصوفية Mysticism فالتكلمون، كما سنرى، قالوا بالعقل مرجعا أعلى في الحكم على المسائل النظرية والفكرية، بما فيها اللاهوتية.

وهذه النزعة العقلانية تبين، مرة أخرى، خطأ ما يصادف في الأدبيات من تصنيف المتكلمين (وخاصة الأشاعرة) بأنهم يمثلون «الأرثوذكسية» الإسلامية، ناهيك عن أن مفهوم «الأرثوذكسية»، لا يصح تطبيقه - في رأينا - على وقائع الحياة الدينية في الإسلام، كما تفسر هذه النزعة سبب العداء للكلام من قبل الكثير من الفقهاء واللاهوتيين (ولا سيما الحنابلة) والمتصوفة (بتعويلهم على «الكشف» و «الدوق») والشيعية (باعتقادهم بـ «عصمة» الأئمة منهم).

عوامل النشأة الداخلية:

إن علم الكلام قد ظهر وتطور أول الأمر في إطار المناظرات التي دارت بين المسلمين أنفسهم، وذلك بظهور مختلف الفرق الدينية - السياسية (الخوارج، المرجئة، القدرية، الجبرية...)، وكذلك بين المسلمين وبين أبناء الديانات الأخرى ولا سيما المزدكية والمسيحية)، وقد تبلورت في مسجى هذه المناظرات جملة من السمات، التي صارت مميزة لطريقة المتكلمين في البحث، وأهمها: اللجوء إلى تأويل النصوص القرآنية، واعتبار حجج العقل هي وحدها الحاسمة في النقاش والبرهان؟ (الاستخدام الواسع لطريقة «الإلزام» (وهي لون من «الحجة الشخصية» - argumentum ad hominem)، إلزام الخصم بالأعراف بما يكره، بأن تستخلص من أقواله وطروحاته نتائج، لا يقبل بها هو نفسه أو تشكل ضربا من المحال، كما تبلورت أيضا القضايا الأساسية في

«جليل الكلام»: التوحيد وضمننا العلاقة بين الذات والصفات الإلهية؛ وقدم القرآن أو خلقه (حدوثه في زمان)؛ والقدر الإلهي وحرية الإرادة البشرية، أو التسيير والتخيير؛ ومعنى الإيمان، وخاصة العلاقة بين النظر والعمل فيه، إلخ، وإلى جانب «جليل الكلام»، الوثيق الصلة بعقائد الإسلام، اشتغل المتكلمون بـ «دقيق الكلام» - قضايا الحركة والسكون، والجواهر والأعراض، و «الجزء الذى لا يتجزأ»^(١).

تحرير مفهوم «الكلام»

غلب على مؤرخى مقالات الإسلاميين فى تأريخهم لنشأة «علم الكلام» إسنادهم نشأته إلى رد فعل الخوارج والغالية والزنادقة - وهذا ولا شك فى أنه جانب لا يغفل إنما يمثل النشأة الاجتماعية والدينية لهذا العلم. إنما هناك جانب مهم تناوله المتكلمون عرضاً وهو فى نظرنا يمثل الجانب الثقافى الفكرى لنشأة هذا العلم وهو تسييت دعوى أن الإيمان قائم على النظر وليس على التقليد، ومن هنا أفاضوا فى شرح القضيتين وهو جانب يرفع من شأن علم الكلام وهو أنه كان فاعلاً قبل أن يكون رد فعل. ففرقوا بين إيمان المقلد وإيمان أهل النظر. ولما كان النظر يختلف باختلاف الثقافات وآراء المذاهب والملل والنحل ناقشوا قضية التكفير وتكفير المؤمنين بعضهم لبعض حذر أن يؤدى بهم النظر إلى شىء من الاختلاف. وكان هذا هو الواقع. أن اختلف المسلمون إلى فرق مستأنسين بحديث الافتراق ثم تجاوز بهم النظر إلى بحث ما هو الاختلاف المعتد به وما هى الأصول إلى آخر تلك الاستفهامات المتعددة.

ولدينا نماذج نسوق منها مثالين الأول لأبى حنيفة، والثانى للفارابى:

١- أبى حنيفة:

يعرف الإمام أبى حنيفة علم الفقه الأكبر، علم الكلام؛ بقوله: «اعلم أن الفقه فى أصول الدين أفضل من الفقه فى فروع الأحكام... والفقه هو معرفة النفس ما يجوز لها من الاعتقادات والعمليات وما يجب عليها منهما، وما يتعلق منها بالاعتقادات هو

(١) * الفلسفة العربية والإسلامية، أرثود سعديف وتوفيق سلوم.

* الحيوان: للجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، رسائل الجاحظ - السندوبى.

* الملل والنحل، الشهرستانى، تحقيق د. محمد بن فتح الله بدران.

* تاريخ العلم عند العرب، الدوميل.

* شرح العقائد النفسية.

* المقاصد سعد الدين الفتارنى.

* تاريخ التشريع الإسلامى، الشيخ محمد الخضرى بك.

الفقه الأكبر وما يتعلق بالعمليات فهو الفقه»^(١) لقد بين أبو حنيفة في تعريفه الجانب العلمى لعلم الكلام وهو غير الجانب الدفاعى عن عقائد الملة وهو قوله: معرفة النفس ما يجوز لها من الاعتقادات وهو ما أكدته ابن الهمام فى كتابه المسائرة فى قوله معلقا على تعريف أبى حنيفة: «والكلام هو معرفة النفس ما عليها من العقائد المنسوبة إلى دين الإسلام عن الأدلة»^(٢). ولما كان قوله: «هو معرفة النفس» من المعانى الفلسفية الواسعة كان من اللازم تحديد معنى المعرفة فى علم الكلام؛ لذلك نرى الدكتور حسن الشافعى ينقل عن البيضاوى ذلك التحديد على الوجه الآتى: الفقه الأكبر: هو معرفة النفس - عن الأدلة- ما يصح لها وما يجب عليها من العقائد الدينية^(٣) فهو معرفة نقدية للنظر فى الأدلة الشرعية تأكيدا للاطمئنان القلبي وعصمة عن التقليد لإثبات المسائل الاعتقادية الإسلامية بدلائل قطعية.

٢- الفارابى؛

يذهب الفارابى الفيلسوف فى كتابه «إحصاء العلوم» إلى تعريف علم الكلام ينحو فيه منحى الذين يذهبون إلى أن علم الكلام نشأ رد فعل أمام تشويش العقائد القديمة فهو يرى: أن صناعة الكلام يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التى صرح بها واضع الملة وتزييف كل ما خالفها وهذا ينقسم إلى جزئين أيضا: جزء فى الآراء، وجزء فى الأفعال وهو غير الفقه؛ لأن الفقه يأخذ الآراء والأفعال التى صرح بها واضع الملة مسلّمة ويجعلها أصولا فيستنبط منها الأشياء اللازمة عنها. والمتكلم بنصر الأشياء التى يستعملها الفقيه أصولا من غير أن يستنبط منها أشياء أخرى^(٤) إن تعريف الفارابى قائم، فيما يبدو لنا، على علم اللاهوت القائم على «نصرة الآراء» وهذا يخص علم اللاهوت القائم على الآراء. أما علم الكلام فهو قائم على نصرة الأدلة؛ لذلك جاء تعليق الشيخ مصطفى نافذا فى الصميم. فى قوله: لم يقصد إلى بيان الكلام الإسلامى... بل قصد الكلام فى العلوم الدينية^(٥) كذلك ما لاحظته د. حسن شافعى على تعريف الفارابى حين قال: فالفارابى يعرف بالبحوث اللاهوتية... أو النظر الدينى الذى ينشأ عادة فى ظل أى دين^(٦) على أى حال مهما قصر التعريف وما اعتوره من نقد

(١) البيضاوى فى كتابه إشارات المرام ص ٢٨ والمدخل إلى دراسة علم الكلام ص ٤، د. حسن محمود الشافعى.

(٢) المسائرة، شرح المسائرة لكمال بن الهمام بن أبى شريف.

(٣) المدخل إلى دراسة علم الكلام ص ١٥، د. حسن الشافعى.

(٤) إحصاء العلوم ص ٦٩.

(٥) تمهيد ص ٢٥٩.

(٦) المدخل إلى دراسة علم الكلام ص ١٦.

فى النصره لكن حصره «فى النصره» وهو ما يمثل الجانب الثانى لوظيفة علم الكلام فى قصور.

علم الكلام فى نظر أبى حيان:

عرف أبو حيان التوحيدى علم الكلام بأنه باب فى أصول الدين بدون النظر فيه على محض العقل... إلخ^(١).

فبدا للقارئ أنه حصره فى منهج المعتزلة حيث دار التعريف لديه حول مبادئ الاعتزال- كما هو واضح للقارئ. لكننا نرى أن الجديد فى تعريفه أنه عرف تقسيم قضايا الكلام التى تقع على شطرين:

* دقيق يفرد به العقل مثل: الجوهر والعرض -الكمون- التوالد الجزء الذى لا يتجزأ.

* وجليل يفزع إلى كتاب الله تعالى فيه: صفاته تعالى ووحدته فوق بقائه...

ثم أشار إلى قيم الحوار وأدبه فى قوله:

ومتى خلصت هذه المشاورة (المحاوره) والاستضاءه والاستفهام والمناظره من الهوى والتعصب والنكر والتغضب ومن التشاكس ومن التوالى والاسترسال ومن التوالى والاستعجال ومن سرعة التكذيب والتصديق ومن سوء التحصيل والتحقيق... كان الحق ترسيل طلب الطالب..

وأما علم الكلام فإنه باب من الاعتبار فى أصول الدين، يدور النظر فيه على محض العقل، فى التحسين والتقصيح، والإحالة والتصحيح، والإيجاب والتجوير والاعتدال والتعجيز، والتعديل والتجوير، والتوحيد والتكفير، والاعتبار فيه ينقسم بين دقيق يفرد العقل به. وجليل يُفزع إلى كتاب الله تعالى فيه.

ثم التفات فى ذلك بين المتحلين به، على مقاديرهم فى البحث والتنقيب، والفكر والتحبير، والجدل والمناظره، والبيان والمناضلة، والظفر بينهم فى الحق سجال، ولهم عليه مكر ومحال.

وبابه مجاور لباب الفقه، والكلام فيهما مشترك، وإن كان بينهما انفصال وتباين؛ فإن الشراكة بينهما واقعة، والأدلة فيهما متضاربة. ألا ترى أن الباحث عن العالم فى

(١) رسالة أبى حيان فى العلوم ص ٢١ أبو حيان التوحيدى.

قدمه وحده وامتداده وانقراضه يشاور للعقل ويخدمه ويستضيء به ويستفهمه. كذلك الناظر في العبد الجاني، هل هو مشابه للمال فيرد إليه، أو مشابه للحر فيحمل عليه، فهو يخدم العقل ويستضيء به.

ومتى خلصت هذه المشاورة الاستقصاء، والاستفهام والمناظرة من الهوى والتعصب، والنكر والتغضب، ومن التشاكس والاسترسال، ومن التواني والاستعجال، ومن سرعة التكذيب والتصديق، ومن سوء التحصيل والتحقيق، نعم، ومما هو أعظم من جميع ما تقدم، من الإلف والعادة، وتقليد الرؤساء والسادة، كان الحق رسيل طلب الطالب، ومظفورا به عند قصد القاصد. فهذان بابان قد أحكمنا أساسهما، وذللتنا البيان عتهما، لنسوق إليهما غيرهما، فيكون في حكمهما.

١- موضوعه

يرى علماء الكلام أن: موضوعه ذات الله تعالى: إذ يُبحث فيه عن عوارضه الذاتية التي هي صفات الثبوتية والسلبية؛ وعن أفعاله: أما في الدنيا كحدوث العالم؛ وأما في الآخرة كالحشر؛ - وعن أحكامه فيها: كبعث الرسل؛ ونصب الإمام في الدنيا من حيث إنهما واجبان عليه تعالى، أو لا، والثواب والعقاب في الآخرة من حيث إنهما يجبان عليه؛ أم لا.

وفيه بحث: وهو أن موضوع العلم لا يبين وجوده فيه، أي في ذلك العلم، فيلزم: إما كون إثبات الصانع مبيّناً بذاته، وهو باطل؛ أو كونه بيّناً في علم آخر، سواء كان شرعياً أو لا، على ما قال الأرموى، وهو أيضاً لأن إثباته تعالى هو المقصود الأعلى في هذا العلم. وأيضاً: كيف يجوز كون أعلى العلوم الشرعية أدنى من علم غير شرعي؟ بل احتياجه إلى ما ليس علماً شرعياً مع كونه أعلى منه مما يستنكر جداً؟!

وقال طائفة - ومنهم حجة الإسلام الغزالي -: موضوعه الموجود بما هو موجود، أي من حيث هو غير مُقيد بشيء - ويمتاز «الكلام» عن «الإلهي» باعتبار أن البحث فيه على قانون الإسلام، لا على قانون العقل، وافق الإسلام أو لا، كما في الإلهي.

وفيه أيضاً بحث: إذ قانون الإسلام ما هو الحق من هذه المسائل الكلامية، إذ المسائل الباطلة خارجة عن قانون الإسلام قطعاً مع أن المخطئ من أرباب علم الكلام. ومسائله من مسائل علم الكلام^(١).

(١) يراجع: مذاهب الإسلاميين ج١، د. عبد الرحمن بدوي، التحقيق التام في علم الكلام للشيخ الحسيني الظاهري، شرح المقاصد، ج١ سعد الدين التفتازاني.

٢- غايته

وغايته الترقى من حضيض التقليد إلى ذروة الإيقان، وإرشاد المسترشدين بإيضاح الحجة لهم وإلزام المعاندين بإقامة الحجة عليهم، وحفظ قواعد الدين عن تزلزلها شبهة المبطلين؛ - وأن تبني عليه العلوم الشرعية، أى يبنى عليه ما عداه من العلوم الشرعية، فإنه أساسها، وإليه يثول أخذها واقتباسها. فإنه ما لم يثبت وجود صانع عالم قادر مكلف مُرسِل للرسَل مُنزَل للكتب لم يتصور علم تفسير، ولا علم فقه، وأصوله، فكلها متوقفة على علم الكلام، مقتبسة منه، فالأخذ فيها بدونها كبانٍ على غير أساس. وغاية هذه الأمور كلها الفور بسعادة الدارين.

ومن هذا تبين مرتبة الكلام، أى شرفه: فإن شرف الغاية يستلزم شرف العلم. وأيضاً دلالته « يقينية » يحكم بها صريح العقل، وقد تأيدت بالنقل؛ وهى - أى شهادة العقل مع تأييدها بالنقل - عى الغاية فى الوثاقة، إذ لا تبقى حيثئذ شبهة فى صحة الدليل.

٣- مسأله :

وأما مسأله هى المقاصد من العقائد الدينية، أو يتوقف عليه إثبات شيء منها. والكلام هو العلم الأعلى، إذ تنتهى إليه العلوم الشرعية كلها، وفيه تثبت موضوعاتها وحيثياتها فليست له مبادئ تبين فى علم آخر، شرعياً أو غيره. بل مبادؤه إما مبيّنة بنفسها، أو مبيّنة فيه؛ فهى، أى فتللك المبادئ المبيّنة فيه مسائل له من هذه الحثية، ومبادئ لمسائل أُخَر منه لا تتوقف عليها، لئلا يلزم الدور. - فلو وجدت فى الكتب الكلامية مسائل لا يتوقف عليها إثبات العقائد أصلاً، ولا دفع الشبه عنها فذلك من خلط مسائل علم آخر به كثيراً للفائدة فى الكتاب. فمن الكلام يستمد غيره من العلوم الشرعية، وهو لا يُستمد من غيره أصلاً، فهو رئيس العلوم الشرعية على الإطلاق بالجملة.

٤- وجوه تسميته :

وأما وجه تسميته بالكلام فإنه يورث قدرة على الكلام فى الشرعيات أو لأن أبوابه عنونت أولاً بالكلام فى كذا؛ أو لأن مسألة الكلام أشهر أجزائه، حتى كثر فيه التقاتل. وأما تسميته بأصول الدين فلكونه أصل العلوم الشرعية لابتنائها عليه. وعلى هذا لقياس فى البواقي من أسمائه.

هذا كل ما فى «شرح المواقف».

فى هذا التعريف يثير التهانوى عدة أمور:

- ١ - هل علم الكلام علم للدفاع عن العقائد الدينية، أم لإثباتها ابتداءً ؟
- ٢ - هل علم الكلام يشمل الدفاع عن عقيدة أهل السنة والجماعة فقط، أم يشمل أيضاً كل العقائد المتعلقة بأصول الدين، سواء منها الموافق والمخالف؟

٣ - ما الفارق بين علم الكلام وعلم الإلهيات ؟

والمسألة الأولى بالغة الأهمية، لأنها تتناول أمراً أثير حوله كثير من الجدل بين الفرق الإسلامية: ألا وهو: هل هناك حاجة إلى علم الكلام ؟

ذلك أن العقائد ثابتة فى القرآن، وأوضحتها السنة النبوية، فما الحاجة إذن إلى إثباتها ؟ وفيما إذن يختلف علم الكلام عن علم الإلهيات إذا كانا جميعاً يبدآن من العقل ؟ إن علم الكلام يأخذ العقائد عن الكتاب الكريم، ولا يحصلها ابتداءً كما يفعل علم الإلهيات.

ويبدو أن النظر إلى مهمة علم الكلام قد اختلف فى القرون الأربعة الأولى عنه فيما تلا ذلك، وفيما بين المذاهب المختلفة.

ففى المرحلة الأولى غلب النظر إلى علم الكلام على أنه علم تحصيلى وليس مجرد دفاع. ويتبين هذا من التعريف الذى أورده أبو حيان التوحيدي فى كتابه «ثمرات العلوم»^(١)، قال:

« وأما علم الكلام فإنه باب من الاعتبار فى أصول الدين يدور النظر فيه على محض العقل فى التحسين والتقبيح، والإحالة والتصحيح، والإيجاب والتجوير، والافتدار، والتعديل والتجوير، والتوحيد والتفكير. والاعتبار فيه ينقسم بين دقيق يفرد العقل به، وبين جليل يفرع إلى كتاب الله تعالى فيه. ثم التفاوت فى ذلك بين المتحليين به على مقاديرهم فى البحث والتنقيص، والفكر والتجسير، والجدل والمناظرة، والبيان والمناضلة. والظفر بينهم بالحق سجال، ولهم عليه مكر ومجال. وبابه مجاور لباب الفقه، والكلام فيهما مشترك. وإن كان بينهما انفصال وتباين، فإن الشراكة بينهما

(١) المطبوع مع كتاب «الأدب والإنشاء فى الصداقة والصديق»، المطبعة الشرقية بمصر سنة ١٣٢٣هـ، ص ١٩٢ - ١٩٣.

واقعة، والأدلة فيهما متضاربة. ألا ترى أن الباحث عن العالم في قدمه وحده؛ وامتداده وانقراضه، يشاور العقل ويخدمه، ويستضيء به ويستفهمه؟ كذلك الناظر في العبد الجاني: هل هو مشابه للمال فيرد إليه، أو مشابه للحر فيحمل عليه؟ فهو يخدم العقل ويستضيء به».

ومعنى هذا التحديد لموضوع علم الكلام أنه يبحث ابتداءً في أصول الدين على أساس عقلي، ويتطرق من ذلك إلى البحث في أمهات المسائل الدينية. وعلى هذا فهو يرمى إلى فهم مضمون الإيمان، وليس فقط إلى مجرد نصرة العقيدة.

٥- جاروديه وعلم الكلام:

ولهذا فلا معنى لما يقوله جاروديه^(١) من أنه «لا يوجد في الإسلام مقابل دقيق لذلك «الفهم للإيمان» المتكوّن علماً مستقلاً. فالكلام... دفاع عن الإسلام. وغرضه لا يتطابق مع غرض اللاهوت في المسيحية: لا من حيث المفهوم، ولا من حيث الماصدق. فمن حيث المفهوم: نجد أن متون علم الكلام الإسلامية تهتم بـ «الدفاع» أكثر منها «بفهم» الإيمان. وفي المسيحية هذا «الدفاع عن الإيمان» apologétique هو بمثابة استهلال نقدي لللاهوت. أما في الإسلام فهو موضوع علم الكلام نفسه، بحسب اعتراف مؤلفيها أنفسهم. والمهمة التنويرية، وهي في المقام الأول في اللاهوت المسيحي، وجهد العقل المستنير بالإيمان للتنفوذ في السر بما هو سر وإدراك الروابط المعقولة لمعطيات الوحي، كل هذا لا يظهر في علم الكلام إلا تلميحاً ولا يراد لذاته. أن الكلام يتوجه إلى الخصم، أو إلى المؤمن الذي يحيك الشك في صدره، من أجل إقناعه بصحة الأساس العقلي والكتابي للإيمان الإسلامي.

«كذلك لا يتطابق ميدان علم الكلام مع ميدان اللاهوت المسيحي من حيث الماصدق. وإذا لم يكن في الكلام ما يساوي اللاهوت الأخلاقي، فذلك لأن قواعد لعقل الإنسانى التي وضعها الله من أجل الفرز بالنجاة في الآخرة - تتسلك، من وجهة لنظر الإسلامية، بميدان أخلاقي واجتماعي وتشريعي، ينتسب - إلى حد كبير - إلى علم آخر، هو على الخصوص علم أصول الفقه».

فهذا القول يصحّ بالنسبة إلى ما بعد القرن الرابع. أما في القرون الثاني والثالث

(١) Louts Gardet : Dieu et la destinée de l'homme , p . 22 . Paris , Vrin , 1976 مذهب

الإسلاميين ص ١٣ عبد الرحمن بدوي .

والرابع فكان يغلب على علم الكلام البحث فى فهم الإيمان، وإدراك النجاة فى الآخرة، والعقاب والثواب، إلخ^(١).

ونعتقد أن السبب فى توكيد جانب الدفاع فى مهمة علم الكلام يرجع إلى الحملة التى قام بها الحنابلة ضد علم الكلام. وهى حملة بدأها ابن حنبل نفسه (المتوفى سنة ٢٤١ هـ / ٨٥٥ م) فى المناظرة التى جرت بينه وبين ابن أبى دؤاد فى حضرة المعتصم، قال: « لست أنا صاحب كلام، وإنما مذهبي: الحديث »^(٢) كذلك ينسب إليه أنه قال: « لا يفلح صاحب كلام أبداً، ولا يرى أحدٌ نظر فى الكلام إلا وفى قلبه دغل »^(٣).

ثم تجلّت هذه الحملة وفصلت أولاً عند أبى عمر بن عبد البرّ (المتوفى سنة ٤٦٣ هـ / ١٠٧١ م) فى كتابه « جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي فى روايته وحمله »^(٤) وتلاه عبد الله الأنصارى الهروى (المتوفى سنة ٤٨١ هـ / ١٠٨٨ م) فى كتابه « ذم الكلام »^(٥). وجاء موفق الدين بن قدامة المقدسى (المتوفى بدمشق سنة ٦٢٠ هـ / ١٢٢٣ م) فى رسالة بعنوان « تحريم النظر فى كتب أهل الكلام: كتاب فيه الرد على ابن عقيل »، ردّ فيه على ابن عقيل فى إباحته علم الكلام، وتأويل الآيات المشتبهات.

نشأ «علم الكلام» من طبيعة المجتمع الإسلامى والقضايا التى أطلقت عليه. وقد ذكرت فى أسباب تسميته آراء كثيرة منها أنه سُمى «علم الكلام»؛ لأن أهم مسألة وقع فيها الخلاف فى العصور الأولى مسألة كلام الله وخلق القرآن. فسمى العلم كله بأهم مسألة فيه. أو لأن مبناه «كلام صرف» فى المناظرات والعقائد، وليس يرجع إلى عمل. أو لأن أنصاره تكلموا فى مسائل كان السلف يسكت عنها. أو: لأنه فى طرق استدلاله على أصول الدين أشبه بالمنطق فى تبنيه مسالك الحجة فى الفلسفة، فوضع للأول اسم

(١) مذاهب الإسلاميين ص ١٤ عبد الرحمن بدوى .

(٢) «طبقات المعزلة» لأحمد بن يحيى بن المرتضى، ص ١٢٥. تحقيق سوسنة ديفلد فلزر، بيروت، سنة ١٩٦١ م.

(٣) «تحريم النظر فى كتب أهل الكلام» لموفق الدين بن قدامة المقدسى المتوفى بدمشق سنة ٦٢٠ هـ، تحقيق جورج المقدسى (مع ترجمة إلى الإنجليزية). لندن، سنة ١٩٦٢.

(٤) طبعة القاهرة سنة ١٣٢٠ هـ ١٩٠٢.

(٥) بروكلمان GAL ج ١ ص ٤٣٣، الملحق ١ ص ٧٧٤.

مرادف للثاني، وسمى «كلاماً» مقابلة لكلمة «منطق». وأصبح شيوخ المعتزلة يستأثرون بدعوى أن «الكلام» لهم دون سواهم.

وسريعا أخذ الاصطلاح يتسع ويستعمل للدلالة على هؤلاء الذين يعملون من القضايا المأخوذة، بسبب الدين، كمبادئ لا تقبل المناقشة، موضوع برهنة. فيتكلمون في تلك القضايا أو المبادئ ويعالجونها.

ويرى (هولدتسيهر) أن أقدم المتكلمين هم المعتزلة، ونرى أن قضايا (علم الكلام) كانت موجودة مع الخوارج والمرجئة قبل انشقاق (واصل بن عطاء) مؤسس فرقة الاعتزال.

وكان (الكلام) في بادئ الأمر قبل واصل بن عطاء جملة مذهبية غامضة متحولة. لم أخذت تتفتح وتتضح ببطء تدريجيا في أواخر العصر الأموي والعصور العباسية المتلاحقة، وكانت ولادة هذا العلم ترافق الوعي بالقضايا وتستجيب لنمو التطور الطبيعي لمقضايا الدينية ذاتها. ولا شك في أن مساهية (علم الكلام) تلبى في الواقع النزعات المتباينة لدى الفرق الإسلامية التي نشأت في البيئة الإسلامية.

وهو لذلك يمثل «الحركة الفلسفية الحقيقية في الإسلام، تلك الحركة الوسيعة لتصلة بحياة الناس وعقائدهم وآمالهم وقيمهم وسلوكهم».

ويقضى الحق علينا أن نقول: إن ولادة «علم الكلام» ترتكز إلى أسس عميقة تتصل بحاجات الفكر العربي الإسلامي، وإشباع الفرق الدينية بوجه خاص. ولا ريب أن ولادة فرقة المعتزلة تقدم لنا مثالا رائعا. ذلك أن (واصل بن عطاء) لم يكن يقدر على خلق مدرسة الاعتزال التي شغلت منزلة عظمى في حياة الفكر الإسلامي لولا أن ستجاب له تلاميذه الجدد، وأيده أتباعه الذين كانوا متأهين من قبل، باستعداد مسبق، قبول وثبة جديدة في مضمار «تعقل الدين»، أي في مجال الانتقال من مرحلة الإيمان ساذج إلى إيمان عقلاني.

وكان الرأي العقلاني في مشكلة مرتكب الكبيرة الذي أثاره واصل بن عطاء وأدى إلى انفصاله عن أستاذه الحسن البصري ناتج عن تقدم الفكر العربي وبلوغه مرحلة عديدة من مراحل تطوره. وهذه المرحلة كان يمثلها ذات الرجال الذين أصبحوا فيما بعد بناع (واصل بن عطاء) والتي وصفها (جولدتسيهر) بأنها «دقة عجيبة لا تبتغيها إلا عقول الفلسفية»، وهي فكرة أن الفاسق ينزل في منزلة وسط بين منزلتي الإيمان

والكفر. حرصا على صيانة مفهوم العدل في نظر العقل، كذلك أسهمت المناظرات التي شاعت بين المتكلمين على تأسيس علم الكلام والبحوث والمناقشات الكلامية العنيفة التي كانت تؤدي أحيانا إلى حوادث دامية، ونعني تاريخ قضية «خلق القرآن» أو «عدم خلقه» ولا يخفى أن هذه «المنحة» قد أثارت اهتمام المسلمين في مختلف الطبقات، يستوى في ذلك الخلفاء والعلماء والفقهاء وسواد الناس.

وعلى هذا يجوز القول بأن الفرق الدينية أو الكلامية، على اختلاف نزعاتها ومشاربها، إنما هي أدنى إلى أن تكون أوجها تعبر عن منار الفكر العربي المتدين حين نهض يدافع - بأساليب العقل - عن عقيدته الإسلامية. فهذه الفرق جميعا تصدر عن تيار فكري أصم هو التيار الذي يجعل «الكلام» أشبه بأمزجة يتورعها سلم وحيد أكثر من اعتبارها مدارس متباينة يفترق بعضها عن بعض بالطريقة أو التماسك المذهبي.

وقد أصاب (أحمد أمين) في قوله: «إن القرآن الكريم، بجانب دعوته إلى التوحيد والنبوة وما إليهما، عرض لأهم الفرق والأديان التي كانت منتشرة في عهد محمد ﷺ فرد عليهم ونقض قولهم». فتأصل، من ثم، موقف الدفاع والمناظرة في الفكر العربي المسلم، ورسخت جذوره، واضطر «المتكلمون» إلى مناقشة كثير من المسلمين «الجدد»؛ لأن كثيرا ممن دخلوا في الإسلام - بعد الفتح - كانوا من ديانات مختلفة: يهودية ونصرانية ومناوية وزرادشتية وبراهمة وصابئة ودهريين، إلخ. كانوا قد نشأوا على تعاليم هذه الديانات وشبوا عليها، وكان ممن أسلم علماء في هذه الديانات. فلما اطمأنوا وهدأت نفوسهم واستقرت على الدين الجديد، وهو الإسلام، أخذوا يفكرون في تعاليم دينهم القديم، ويثيرون مسائل من مسائله، ويلبسونها لباس الإسلام، وهذا ما يعلل ما نرى في كتب الفرق من أقوال بعيدة كل البعد عن «الإسلام». ومن هنا نشأ واجب اضطلع به مفكرو الإسلام، هو واجب المناظرة والنقد^(١).

وصبغت الخصومات السياسية ذاتها المناظرة الدينية بأصباغها وميولها، وكان أولاء الذين يتقاتلون من أجل هدف أعلى سياسي إنما كانوا يناضلون في الوقت عينه من أجل آرائهم في الدين والإيمان، وكان الحرص على ازدياد أتباع فرقة ما وانتشارها في الناس سببا موصولا في مزج الفكر بالسياسة وبالعقيدة معا، فكانت كل فئة من الفئات، أو فرقة من الفرق، تدعى لنفسها ميزة الصدق والصواب، وتحتكر الحق بتوزيع الكفر والإيمان

(١) ضحى الإسلام ص ١٥٠، ج١.

على الناس، وبمنحهم وثيقة الدخول إلى الجنة أو الخلود في النار، وكانوا يتقارعون في هذا الميدان باسم الدين، وهم في الحق يصطرعون لاختلاف نزعاتهم السياسية، ومصالحهم القومية أو الاقتصادية أو الفكرية والثقافية^(١)

ويشارك المتكلمون كلهم في الاتصاف بدعوى دفاعهم عن الدين، وتذرعهم امتلاك ناصية الحق، ثم نقد كل جماعة منهم أو كل فرد لسائر الجماعات أو الأفراد، واستنادهم إلى تأييد هذا النقد باللجوء إلى الحجة والدليل، وهذه الحجة أو الدليل نتيجة استخدامهم العقل والنظر العقلي.

(١) الكلام والفلسفة ص ٢١ هاجل للموا

الباب الثالث

مدرسة المعتزلة وأسس منهجها الكلامي

مدرسة المعتزلة:

خرجت المعتزلة من عباءة الحسن البصري وكان مؤسسها الشيخان. واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد، وكان أصلها الأول: مسألة مرتكب الكبيرة والقول بالمنزلة بين المنزلتين بين الكفر والإيمان ثم تأصلت، وفق تداعى الفكر الإنسانى وتنازعها الفكر الدينى فمن قائل بالجبر ومن قائل بالقدرة الإنسانية، وتوالدت المسائل جريا وراء المشاكل السياسية وصراعها. حتى أقبل بعضهم على الإمام على حين انصرافه من صفين يسأله: أخبرنا عن مسيرنا إلى الشام أكان بقضاء وقدر؟

وذلك السارق الذى سأله عمر لم سرقت؟ فقال قضى الله على، فأمر به فقطعت

يده.

ولما قال محاصرو عثمان حين رموه: الله يرميك. قال لو رماني الله ما أخطأني.

مع الصراع السياسى والحربى والنقاش الدينى الذى اصطنعته السياسة لتتوارى خلفه تغيب الحكمة وتهتز الأحكام. وهكذا تخللت الأحكام الدينية القول ومقابله كما رأينا فى قضية الجبر والاختيار.

هيات العوامل الخارجية: من التحزب السياسى والصراع الحربى وظهور المقالات الدينية التى صاحبت صراع وتنازع وحدة الخلافة الإسلامية ثم ظهور مدرسة البصرة وعلى رأسها شيخ التابعين الحسن البصري واجتذب إليه طبقات التابعين الذين لم ينخرطوا فى الأحزاب فحملوا العلم وأخلصوا له وكانت مدرسة الاعتزال أسبق المدارس ظهورا فقامت على أسس نهض بها الفكر الإسلامى فأبدعت علما جديدا وأسبغت عليه اصطلاح علم كلام وأسست قواعد منهجه على الكتاب والسنة واجتهاد العقل وأقامت شأن الحوار وأحلت محل السيف بين الفئات المتنازعة والمتصارعة وبين أصحاب المقالات من المذاهب القديمة. ولم يأت بعد مدرسة الاعتزال مدرسة أقامت أصولا عن الأصول الخمسة الاعتزالية إنما هى شروح وتعليقات وجدل وتحرير حتى المدرسة الأشعرية فإنما خرجت من عباءة الاعتزال وبقيت فى بطن المعتزلة. قال الإمام صدر الإسلام أبو اليسر البزدوى: قد صنف أبو الحسن الأشعرى كتبا كثيرة لتصحيح مذهب المعتزلة. . .».

فأبو الحسن الأشعرى الذى دخل بطن الاعتزال ولم يخرج منه وإن كان أعلن خروجه ليقود أهل السنة والجماعة وفق التغييرات السياسية التى أعلنت الحرب على المعتزلة وأعلن تمسكه بالأحاديث الصحيحة. وكان إعلان هذا بمثابة صحيفة اتهام للمعتزلة واستعداد للسلطة السياسية للتكليف بمدرسة الاعتزال ومن آنثى وقد لحقتهم اللعنة

حتى اليوم . مع اتباع الأشاعرة أخذوا تلك الأحاديث الصحيحة واعتقدوا بمدلولاتها من غير صرفها عن ظواهرها بدون ضرورة وقرينة صارفة^(١) ولقد حملوا على المعتزلة وأطلقوا عليهم أسماء كثيرة ابتغاء الذم والقدح ، ولا يشايعون المعتزلة على وصفهم بأهل السنة والجماعة (على أن أهل السنة والجماعة عند الباقلاني يطلق على جميع العقلاء المكلفين من الأمة الذين توجه إليهم الخطاب بالإيمان والفروع وعصمتهم عن التقليد ولقد حدد المعتزلة سندهم : الكتاب والسنة الصحيحة والاجتهاد العقلي .

يقول القاضي عبد الجبار^(٣) : معلوم أن من نظر في الأخبار، علم أن أول من صنف وتبتل ، للرد على المخالفين بالكتب الكثيرة ، هو أبو حذيفة واصل بن عطاء . وقد كان الحسن بن أبي الحسن البصري صنف كتابا^(٤) عن مسألة عبد الملك بن مروان ، بين فيه ما يقوله من التوحيد والعدل ، وبين أن من تقدم من الصحابة ، إنما عدلوا عن ذلك ؛ لأنه لم يكن فيما بينهم مخالف وصاحب شبه ، وإنما احتجنا إلى ذلك لظهور الجبر وكثرة التشبيه . وفي أيامه ظهر من غيلان ما ظهر من العدل والتوحيد ، فقد كان يدعو إلى الله بقوله ورسائله .

ومعلوم أن فرق الأمة في الجملة : المعتزلة ، والخوارج ، والمرجئة ، والشيعة ، والنوابت . وأن مذهب الخوارج حدث في آخر أيام أمير المؤمنين على رضى الله عنه ، وكذلك الإرجاء . فأما التشيع الظاهري الذي كان في أيام الصحابة وبعدهم . وإنما كان أن بعضهم يقدم أمير المؤمنين في الفضل ، وبعضهم مخالف في ذلك . فأما الكلام في النص عليه ، عليه السلام ، في الإمامة ، فهو حادث^(٥) .، أحواله عليه السلام ، بما كان عليه قبل أن يبيع له وفيما ظهر له بعد البيعة كلها يدل أنه لا نص في ذلك . وإذا نظر الناس في العلوم نظروا كيف تفرع العلم ، وكيف أخذ الأخير عن الأوائل ، فقد صنفوا في أخذ القراءات . وكيف أخذها الصدر الثاني عن الأول ، والثالث عن الثاني ، وكذلك فقد علم أن أهل العراق أخذوا العلم عن أبي حنيفة ، وهو أخذ ذلك عن حماد ، وحماد عن إبراهيم ، وإبراهيم عن أصحاب عبد الله بن مسعود ، وأصحابه عن ابن مسعود ،

(١) شروح وحواشي العقائد العصرية ج ١ ص ٣٧ .

(٢) نفس المرجع ج ١ ص ٤٤ .

(٣) فرق المعتزلة ص ١٦٢ .

(٤) سيرد هذا الكتاب ضمن ترجمة الحسن البصري فيما بعد . ومنه نسخ مخطوطة على حلة في المكتبات (مثلا نسخة أيا صوفيا رقم ٣٩٩٨) ونشره المستشرق الكبير الأستاذ ريتز .

(٥) قابليها بالحاشية مانعه : المراد بالنص من يعتقد بالإمامية من التصريح بلفظ : أنه عليه السلام إمام ، وأن الصحابة اضطروا إلى معرفة المراد بالآيات والأخبار التي هي أدلة الإمامة .

وكذلك أهل الحجاز أخذوا العلم عن مالك وغيره، واتبعوا في ذلك الفقهاء السبعة، الذين أخذ عنهم ربيعة الرأي وأبو الزناد وغيرهما، والفقهاء السبعة أخذوا عن أصحاب رسول الله ﷺ، وإذا نظرت إلى المتكلم، لم تجد من يسنده مذهبه على هذا الحد، إلا المعتزلة.

والمحكى عن أبي الهذيل، أنه قد أخذ هذا العلم عن عثمان الطويل، وأخذ (هو) عن واصل بن عطاء وعمرو، وأخذ واصل بن عطاء وعمرو عن أبي هاشم بن محمد ابن الحنفية، وأخذ أبو هاشم عن أبيه محمد ابن الحنفية، وأخذ محمد عن أبيه علي بن أبي طالب عليه السلام، وأخذ علي عن النبي ﷺ.

ثم إن أصحاب أبي الهذيل، كثروا، بطول عمره وثباته على التدريس والدعاء إلى الله، وكان من أشدهم تقدما، أبو يعقوب الشحام، فأخذ عنه الشيخ أبو علي وإن لقي غيره من الكبار، وأخذ عن أبي علي ابنه أبو هاشم، وأخذ عن أبي هاشم جماعة من المتقدمين، كأبي علي بن خلاد، وكالشيخ أبي عبد الله البصري وغيرهما، ثم كذلك إلى هذا الوقت، فمن فكر في الأسانيد، علم أن طريقة المعتزلة في ذلك أقوى لو كان طريق علمهم التقليد، فكيف وطريقهم في ذلك الأدلة القاطعة، وقد بينوها بحجج العقل والكتاب والسنة والإجماع فإن قيل: فإن المخالفين يزعمون أن ابتداء مذهب المعتزلة من جهة واصل بن عطاء، وأن ما كان عليه الصدر الأول والثاني غير ذلك، فكيف يصح ما دعيتم؟

قيل له: قد بينا من قبل، أن واصل لم يكن منه إلا التشدد في الكلام، على من حدث التشبيه والخارجية والإرجاء؛ لأنه إنما أبطل ما أحدثوه على ما تقدم من طريقة لصدر الأول والثاني، فكيف يصح ويثبت ما حكيت. وهذا كما نعلم أن الفقهاء الكتاب لم يخرعوا ما صنفوه من الفقه، بل أخذوه عن تقدم، وإن كان قد حصل لهم من التصنيف والتفريع ما لم يحصل لمن تقدم، وهذا هو المعتاد في ظهور العلم؛ أنه لا تزال طائفة تأخذ عن تقدمها وتزيد، ثم يستمر ذلك فيهم، فعلى هذا الوجه نخذ هذا العلم من واصل بن عطاء. فالمحكى عنه أنه كان يملئ مسائله في الرد على لخالفين، وقد حكى عنه أنه صنف كتابا على الثنوية، ترجمه بألف مسألة، وأنه وجد من ذلك جزء كبير، كان فيه ثمانون مسألة، وقد كان بخراسان قوم من الثنوية سألوا بهما عن مسألة فغلط فيها. وكتب إلى واصل فأجابته بالصحيح، فأورد عليهم، فقالوا: من أين لك هذا الجواب؟ فذكر واصل فخرج القوم إلى حضرته وسمعوا كلامه أسلموا.

ولقد نمت مدرسة الاعتزال نموا طبيعيا فانقسمت إلى مدرستين: مدرسة البصرة، ومدرسة بغداد. وأرسى مؤسسها أصولها:

قواعد واصل بن عطاء الأربع:

- ١- القول بنفى واصل بن عطاء الصفات الزائدة.
- ٢- القول بالفعل الإنساني.
- ٣- القول بالمنزلة بين المنزلتين.
- ٤- قوله في الفريقين أصحاب الجمل وأصحاب صفين بأن أحدهما مخطئ - لا بعينه.

ثم جاء أبو الهذيل العلاف وأضاف الجوهر الفرد مع شروحه الكثيرة.
ثم جاء إبراهيم النظام وأضاف كثيرا إلى جليل الكلام. ورأيه في إعجاز القرآن وقوله بالصرفة أى صرف قلوب العباد عن أن يأتوا بمثله، ثم كلامه فى دقيق الكلام وإنكاره للجزء الذى لا يتجزأ.

ثم جاء مجددا بنظرية الكمون والمداخلة وقوله بالطفرة فى الطبيعيات ومناظرته مع المانوية ثم مدرسة أبى على الجبائى الذى انتهت إليه رئاسة المعتزلة - يختلف مع المعتزلة فى خلق القرآن ثم أدخل الكثير من قضايا الفلسفة: الجوهر، العرض - الحركة - العلية - الدولة بين دار إيمان ودار كفر - القول بوحدة الإمام أى يكون الإمام واحدا ثم وأضاف مجددا نظرية الأحوال، وهكذا تطورت مدرسة الاعتزال لتصبح أهم المعالم الفكرية فى علم الكلام.

ولقد اتفق المعتزلة فى آرائهم وعلى أصولهم الخمسة وهى: التوحيد والعدل، ولهذين الأصلين ترد الأصول الخمسة، ثم الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، والمنزلة بين المنزلتين، والوعد والوعيد، ولقد ظهر الاعتزال أول ما ظهر بالبصرة ثم ببغداد.

واتفاق المعتزلة: يجمع المعتزلة على المسائل الآتية:

- ١- نفى صفات البارئ تعالى.
- ٢- كلام الله مخلوق.
- ٣- أن أفعال العباد مخلوقة لهم، وأفعال الحيوانات خارجة عن قدرة الله.
- ٤- حال الفاسق منزلة بين المنزلتين.

- ٥- وجوب كثير من الأشياء على العبد من غير أن يكون من أمر الله تعالى فيه أمر مثل: النظر والاستدلال، وشكر المنعم.
- ٦- إنكار مفاخر رائدة لرسول الله، رائدة على الأنبياء كالشفاعة والمعراج.
- ٧- إنكار عذاب القبر.

مناهج الأدلة لدى المعتزلة:

يقول القاضي عبد الجبار في طبقات الاعتزال.

«إن الكتاب هو الأصل، من حيث إن فيه تنبيهها على ما فى العقل، كما أن فيه الأدلة على الأحكام، وبالعقل يميز بين أحكام الأفعال، وبين أحكام الفاعلين، ولولاه لما عرفنا من يؤخذ بما يتركه أو بما يأتيه، ومن يحمده ومن يذمه؛ ولذلك نزول المؤاخذه ممن لا عقل له، ومتى عرفناه مرسلا للرسول ومميزا له بالإعلام المعجزة من الكذابين، علمنا أن قول الرسول حجة، وإذا قال ﷺ «لا تجتمع أمتى على خطأ، وعليكم بالجماعة»، علمنا أن الإجماع حجة^(١)».

تعصب الأشاعرة على المعتزلة:

لم ينل المعتزلة من الأشاعرة ومن اختلط بهم من السلف اتباع الإمام أحمد بن حنبل سوى الكره والسخط وذلك كان رد فعل من الموقف الحاسم الذى وقفه الإمام أحمد من قضية «خلق القرآن» أما الإمام الأشعرى فلم يكن منصفاً حين ركب أهواء السياسة واعتلى شأوها وتسلم الزعامة لقيادة أهل السنة والجماعة وظفر بحظ عظيم بحب السلف. يقول أحد شراح العقائد العضدية ناقلاً عن أبى اليسر البرودى: لما تفضل على بالهدى -خروجه من الاعتزال- صنف كتاباً ناقضاً لما صنفه أولاً، إلا أن أصحابنا من أهل السنة والجماعة خطأه فى بعض المسائل ويطول تعداد ما أخطأ فيه. فمن علم تلك المسائل وعرف بخطأه فلا بأس من النظر فى كتبه وإمساكها، وعمامة أصحاب الشافعى أخذوا بما استقر عليه رأى أبى الحسن.

فإذا تسامح أهل السنة والجماعة مع أخطاء الأشعرى، فإن الأشعرى لم يعصم نفسه من القول فى المعتزلة. وكان تصوير المعتزلة لديهم لا يقوم على التحرى العلمى فهم فى نظر الأشاعرة ليسوا من الفرق الناجية حيث ذهبوا إلى أن العقل حاكم فى

(١) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص ١٣٩ .

الأمر موجب لما استحسنته محرم لما استقبجه فوق العلل الشرعية ويثبت به الحكم على القطع والثبات ولا يجرى فيه النسخ وليس المراد أنهم يقولون بالحسن والقبح العقليين فإن القول بهما ليس من الاسترسال بالعقل فى شيء ولا ينافى المحافظة على حدود الشريعة والطريقة الثابتة عن النبي ﷺ وكذلك الحنفية وجمهورهم مع كمال ثباتهم وملازمتهم عليها واستقرارهم فيها وفرط مجانبتهم عن البدع والأهواء قائلون بعقلية الحسن والقبح أخذاً من قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ [النحل]، وقوله: ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾ [الأعراف] بمعنى أن فى المأمور به والمنهى عنه جهة صالحة لشرعية الحكم مع قولهم بأن الحاكم والواضع للشرائع هو الله سبحانه بمعنى أنه لا يثبت حكم شرعى قط إلا بوضعه سبحانه، وحكمه ووافقنا فيها المحققون من أصحاب الشافعى المنتحلين لرأى الأشعرى كابى بكر الشاشى الغفال وأبى بكر الصيرفى وأبى عبد الله الحلیمى والقاضى أبى حامد وغيرهم.

ولكن الأشاعرة وإن لم يقولوا بالمقدمة التى أصلها المعتزلة للاسترسال وبنوا عليها قواعد الاعتزال وهى قولهم أن الحاكم فى المأمور هو العقل وأنه موجب لما استحسنته ومحرم لما استقبجه على ما مر، فهم يساهمونهم فى التمتع بها والعمل بموجبها من الزيادة على الشريعة بعد كمالها وعقيدة أهل الحق مع تمامها بتشريع الأحكام وتبديع عقائد فى الإسلام اتباعاً لأهوائهم وتبراً لأرائهم ﴿قُلِ اللَّهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يَهْدَىٰ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ [يونس] وما يتبع أكثرهم إلا ظناً إن الظن لا يغني من الحق شيئاً إن الله عليهم بما يفعلون ﴿يونس﴾ [يونس]، ﴿وَأَنْ كَذَّبُوا فَقُلْ لِي عَمَلِي وَلَكُمْ عَمَلُكُمْ أَنْتُمْ بَرِيءُونَ مِمَّا أَعْمَلُ وَأَنَا بَرِيءٌ مِمَّا تَعْمَلُونَ﴾ [يونس]. ثم يقول بعض شراح العقائد وغالبهم من الماتريدية الأحناف يصقون المعتزلة يحمل وصفهم الهجوم الظالم عليهم فهم يقولون تحديداً: «مع ترك النقل» والمراد اتباع العقل مع ترك النقل عن الأصحاب كالمعتزلة المشبهين بأذيال الفلاسفة الحاكمين بمجرد عقولهم من غير التزام شرع.

ويبدو أن الأشعرى وهو يؤلف المقالات قد تخلص مما كان يؤزر صدره من أبى على الجبائى فألفه على منهج علمى دقيق فكان منصفاً كل الإنصاف. فذكر مقالات الاعتزال بوجهة نظر علمية لا يشوبها التعصب ولا يكتنفها التلميح بالنقد والذم. وذلك يخالف منهجه فى رسالة إلى أهل الثغر واستحباب الخوض فى علم الكلام أو منهجه فى الإبانة.

لذلك يعتبر كتاب المقالات الصورة العلمية الدقيقة والتي تشهد للأشعرى بإحاطته للمذاهب والفرق ألفه على غير منوال سابق فهو رائد في ميدان مقارنة الأديان.

يقول الأشعرى: إنهم كانوا من أهل البراعة واللسن، وقد كانت براعتهم في الحديث سببا في صداقتهم للأمرء والخلفاء، فكان عمرو بن عبيد من أحسن أصدقاء الخليفة: أبو جعفر المنصور، وكان أبو الهذيل العلاف أستاذا للخليفة المأمون.

ويذكر صاحب المقالات أن صلة المعتزلة، كانت وثيقة للغاية بعضهم بالآخر. يقول^(١): لقد تعاون المعتزلة على ما هم بسبيله وصلة بعضهم ببعض الصلة الوثيقة العروة، وعطف بعضهم على بعض، حتى ضرب الأدباء المثل بتألفهم. كتب أبو محمد العلوي إلى أبي بكر الخوارزمي يقول: «إن اعتداده به اعتداد العلوي بالشيعي، والمعتزلي بالمعتزلي».

وإن كان الإسفراييني يرى رأيا آخر وهو أن المعتزلة يكفرون بعضهم بعضا لكن رأيه قد ينصرف إلى جماعة من المعتزلة ضمنهم مجلس واحد لكنه لا يحكم الصفة الغالبة التي شهد بها الأشعرى للاعتزال، ولكن الإسفراييني^(٢) يخالف قول الأشعرى هذا حيث يقول: كان المعتزلة يكفر بعضهم بعضا، وحالهم في هذا المعنى كما وصفه الله تعالى من حال الكفار حيث قال تعالى: ﴿إِذْ تَبَرَّأَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا وَرَأَوْا الْعَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ﴾ [البقرة].

ويحكي الإسفراييني: أن سبعة من رؤوس القدرية تناظروا في مجلس واحد في: أن الله تعالى: هل يقدر على ظلم وكذب يختص به؟ فافترقوا من هذا المجلس وكل منهم كان يكفر الباقين.

وكما يبدو من نص الإسفراييني أنه يحمل معول نقده: فهو أولا ساقه في أسلوب ذم حيث نظمهم في سلك الذين تقطعت بهم أسباب الإيمان كما في الآية. ثانيا، أنه لم يذكر اسمهم الحقيقي الذي عرفوا به: الاعتزال إنما ذكر مصطلح القدرية وهو مصطلح يرفضه المعتزلة لأنه يدخلهم وفق حديث نبوي: «القدرية مجوس هذه الأمة». لذلك كان نص الإسفراييني. برفض نفسه فقيه تحامل شديد.

ثم انداحت دائرة مدرسة الاعتزال حتى شملت ميادين كلامية وفلسفية منها:

(١) الأشعرى: مقالات الإسلاميين ص ٣٢.

(٢) الإسفراييني: التبصير ص ٥٤.

- ١- منهج فى الإصلاح الدينى تسعى به إلى فهم ما جاء فى القرآن من تعاليم .
- ٢- منهج دفاعى ضد الفرق والإلحاد والزندقة التى اعترضت سبيلها من جانب سائر الفرق الإسلامية من جهة ، ومن أتباع الديانات الأخرى والملاحدة من جهة أخرى .
- ٣- منهج فلسفى يعنى عناية فائقة بممارسة أصول المنطق ابتغاء النجاح فى دحض حجج خصومهم والإعراب الفصيح عن آرائهم ونظرياتهم . وقد بدأت حركة (المعتزلة) حركة ورع وتقى ، وكأنها حركة زهد واعتزال ؛ ولكن نشاطهم لم يقتصر على العكوف فى الحلقات ، بل تحول إلى دعوة إيجابية منظمة هادفة ، وانضم إليهم ممثلو الثقافة الفكرية عامة ، ولو أن بعضهم كان ينتمى من ناحية ثانية إلى فرق أخرى دينية أو سياسية ، مثل (الزيدية) و (المرجئة) وغيرهم ؛ ولذا يعتبر (المعتزلة) ممثلة «الفكر الحر فى الإسلام» .

٤- منهج عقلى تأويلى ، أى يعتمد التأويل العقلى وتمضى فى الإفادة منه كلما أوغلت الحركة فى الرسوخ . يقول (ماسينيون) : «إن (المعتزلة) يقررون ما يسمى «أعمال القلوب» . ولكنهم يقحمون فى ذلك نزعتهم الفكرية العقلية ويرون أن الأصول الدينية هى من تحديد العقل الذى تركه الله حراً لا يعترضه فى ذاته أى عائق داخلى» . غير أن عقل (المعتزلة) انتهى إلى أن صار «عقلاً حاداً جافاً فلسفياً ، وأضعف نقطة فيه أنه استعدى السياسة على المخالفين» ، حينما بلغ (المعتزلة) أوج سيطرتهم على الدولة مثلاً . وهذا الإسراف عينه كان مبعث انحطاط الفرق .

ما اتفقت عليه المعتزلة

تورد كتب الفرق بياناً لما اتفقت فيه المعتزلة .

أ - فالشهرستانى^(١) يقول :

« الذى يعم طائفة المعتزلة من الاعتقاد :

- ١- القول بأن الله تعالى قديم ، والقدم أنخص وصف لذاته . ونفوا الصفات القديمة أصلاً ، فقالوا : هو عالم بذاته ، قادر بذاته ، حى بذاته - لا يعلم وقدرة وحياة هى صفات قديمة ، ومعان قائمة ، لأنه لو شاركته الصفات فى القدم - الذى هو أنخص الوصف - لشاركته فى الإلهية .

(١) « الملل والنحل » للشهرستانى المتوفى سنة ٥٤٨ هـ ، بهامش « الفصل فى الملل والأهواء والنحل » لابن حزم ، ج ١ ص ٥٥ - ٥٧ .

- ٢- واتفقوا على أن كلامه محدث مخلوق في محل، وهو حرف وصوت كُتب أمثاله في المصاحف حكايات عنه، فأَيُّما وجد في المحل عرض فقد فنى في الحال .
- ٣- واتفقوا على أن الإرادة والسمع والبصر ليست معاني قائمة بذاته، ولكن اختلفوا في وجوه وجودها ومحامل معانيها، كما سيأتى
- ٤- واتفقوا على نفى رؤية الله تعالى بالأبصار في دار القرار، ونفى التشبيه عنه من كل وجه : جهة ومكاناً وصورة وتحيزاً وانتقالاً وزوالاً وتغيراً وتأثراً . وأوجبوا تأويل الآيات المتشابهة فيها، وسموا هذا النمط توحيداً .
- ٥- واتفقوا على أن العبد قادر خالق لأفعاله؛ خيرها وشرها، مستحق على ما يفعله ثواباً وعقاباً في الدار الآخرة، والرب تعالى مُنزه أن يضاف إليه شر وظلم وفعل هو كفر ومعصية، لأنه لو خلق الظلم كان ظالماً، كما لو خلق العدل كان عادلاً .
- ٦- واتفقوا على أن الحكيم لا يفعل إلا الصلاح والخير، ويجب من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد، وأما الأصلح واللطف ففى وجوبه خلاف عندهم وسموا هذا النمط عدلاً .
- ٧- واتفقوا على أن المؤمن إذا خرج من الدنيا على طاعة وتوبة استحق الثواب والعوض، والتفضل معنى آخر وراء الثواب وإذا خرج من غير توبة عن كبيرة ارتكبها استحق الخلود في النار، لكن يكون عقابه أخف من عقاب الكفار وسموا هذا النمط وعداً ووعيداً .
- ٨- واتفقوا على أن أصول المعرفة وشكر النعمة واجب قبل ورود السمع والحسن والقبيح واختباراً ﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ﴾ [الأنفال].
- ٩- واختلفوا في الإمامة والقول فيها نصاً واختياراً : كما سيأتى عند مقالة كل طائفة .

ب- رأى البغدادي في اتضافات المعتزلة؛

رصد البغدادي في كتابه «الفرق بين الفرق» وهو لشعري اتضافات المعتزلة على كثرة فرقها التي أحصاها بقوله : إلى عشرين فرقة . . .

وقد كان معتدلاً شأن شيخه الأشعري في مقالاته إلا أنه يغرب في بعض آرائه

حين يعتبر المعتزلة فرقة الضلال... عن الحق... ومما لا ريب فيه أن كتاب «الفرق بين الفرق» من خير ما ألف في هذا الموضوع: حُسن ضبط، واستيعاب بحث، وإتقان تبويب، ودقة عرض لولا تحامله الشديد على المعتزلة.

وقد افرقت المعتزلة فيما بينها عشرين فرقة كل فرقة منها تُكفر سائرهما، وهى: الواصلية، والعمروية، والهذلية، والنظامية، والأسوارية، والمعمرية، والإسكافية، والجعفرية، والبشرية، والمردارية، والهشامية، والنمامية، والجاحظية، والخاطبية، والحمارية، والخياطية، وأصحاب صالح قبة، والمريسية، والشحامية، والكعبية، والجبائية، والبهشمية المنسوبة إلى أبي هاشم بن الجبائي، فهذه ثنتان وعشرون فرقة، فرقتان منها من جملة فرق الغلاة فى الكفر، نذكرهما فى الباب الذى نذكر فيه فرق الغلاة، وهما: الخاطبية، والحمارية، وعشرون منها قدرية مُحضة.

يقول فى «الفرق بين الفرق»^(١) بعد أن ذكر أن المعتزلة ينقسمون إلى ٢٢ فرقة: «يجمعها كلها فى بدعتها أمور :

١- منها : نفيها كلها عن الله - عز وجل - صفاته الأزلية، وقولها بأنه ليس لله عز وجل علم، ولا قدرة، ولا حياة، ولا سمع، ولا بصر، ولا صفة أزلية، وزادوا على هذا بقولهم : إن الله تعالى لم يكن له فى الأول اسم ولا صفة .

٢- ومنها : قولهم باستحالة رؤية الله عز وجل بالأبصار ؛ وزعموا أنه لا يرى نفسه، ولا يراه غيره، واختلفوا فيه : هل هو راء لغيره، أم لا ؟ فأجازه قوم منهم ، وأباه قوم آخرون منهم ..

٣- ومنها : اتفاقهم على القول بحدوث كلام الله عز وجل، وحدوث أمره ونهيه وخبره، وكلهم يزعمون أن كلام الله - عز وجل - حادث، وأكثرهم اليوم يسمون كلامه مخلوقاً .

٤- ومنها : قولهم جميعاً بأن الله تعالى غير خالق لأكساب الناس، ولا لشيء من أعمال الحيوانات، وقد زعموا أن الناس هم الذين يقدرُونَ (على) أكسابهم ، وأنه ليس لله - عز وجل - فى أكسابهم ولا فى أعمال سائر الحيوانات صنع وتقدير . ولأجل هذا القول سماهم المسلمون « قدرية » .

(١) « الفرق بين الفرق » لعبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي المتوفى عام ٤٢٩هـ / ١٠٣٧م . نشره محمد محيى الدين عبد الحميد، بدون تاريخ، ص ١١٤ - ١١٦ .

٥- ومنها : اتفاقهم على دعواهم فى الفاسق^(١) من أمة الإسلام بالمتزلة بين المتزلتين، وهى أنه فاسق، لا مؤمن ولا كافر، ولأجل هذا أسماهم المسلمون « معتزلة » لاعتزالهم قول الأمة بأسرها

٦- ومنها قولهم أن كل ما لم يأمر الله تعالى به أو نهى عنه من أعمال العباد لم يشأ الله شيئا منها .

ورغم الكعبى فى « مقالاته » أن المعتزلة اجتمعت على أن الله عز وجل . شىء لا كالأشياء، وأنه خالق الأجسام والأعراض، وأنه خلق كل ما خلقه لا من شىء، وعلى أن العباد يفعلون أعمالهم بالقدرة التى خلقها الله سبحانه وتعالى فيهم

قال : وأجمعوا على أنه لا يغفر لمرتكبى الكبائر بلا توبة .

وفى هذا الفصل من كلام الكعبى غلط منه على أصحابه من وجوه :

منها : قوله أن المعتزلة اجتمعت على أن الله تعالى شىء لا كالأشياء وليست هذه الخاصية لله تعالى وحده عند جميع المعتزلة فإن الجبائى وابنه أبا هاشم قد قالوا : إن كل قدرة محدثة شىء لا كالأشياء ؛ ولم يخصصوا ربهم بهذا المدح .

ومنها : حكايته عن جميع المعتزلة قولهم بأن الله عز وجل خالق الأجسام والأعراض، وقد علم أن الأصم من المعتزلة ينفى الأعراض كلها، وأن المعروف منهم بمعتمر يزعم بأن الله تعالى لم يخلق شيئا من الأعراض، وأن ثمانية يزعم أن الأعراض المتولدة لا فاعل لها - فكيف تصح دعواه لإجماع المعتزلة على أن الله سبحانه خالق الأجسام والأعراض، وفيهم من ينكر وجود الأعراض، وفيهم من يثبت الأعراض ويزعم أن الله تعالى لم يخلق شيئا منها، وفيهم من يزعم أن المتولدات أعراض لا فاعل لها ؟ والكعبى - مع سائر المعتزلة - زعموا أن الله تعالى لم يخلق أعمال العباد، وهى أعراض عند من أثبت الأعراض فبان غلط الكعبى فى هذا الفصل على أصحابه .

ومنها : دعوى إجماع المعتزلة على أن الله خلق ما خلق لا من شىء وكيف يصح إجماعهم على ذلك، والكعبى - مع سائر المعتزلة، سوى الصالحى - يزعمون أن الحوادث كلها كانت قبل حدوثها أشياء والبصريون منهم يزعمون أن الجواهر والأعراض

(١) « الفسق بكسر الفاء وسكون السين المهملة : فى اللغة : عدم إطاعة أمر الله تعالى فيشمل الكافر والمسلم العاصى، وفى الشرع : ارتكاب المسلم كبيرة أو صغيرة مع الإصرار عليها . فالمسلم المرتكب للكبيرة أو المصير على الصغيرة يسمى : فاسقا . فبقيد المسلم خرج الكافر، وبالقيدين الأخيرين خرج العدل » (كشاف اصطلاحات الفنون) .

كانت فى حال عدمها جواهر وأعراضا وأشياء، والواجب - على هذا الفصل - أن يكون الله خلق الشيء من شيء، وإنما يصح القول بأنه خلق الشيء لا من شيء على أصول أصحابنا الصفاتية الذين أنكروا كون المعدوم شيئا

وأما دعوى إجماع المعتزلة على أن العباد يفعلون أفاعيلهم بالقدرة التى خلقها الله تعالى فيهم فغلطٌ منهم عليه ؛ لأن معمرأ منهم زعم أن القدرة فعل لجسم القادر بها، وليست من فعل الله تعالى ؛ والأصم منهم ينفى وجود القدرة، لأنه ينفى الأعراض كلها .

وكذلك دعوى إجماع المعتزلة على أن الله سبحانه لا يغفر لمرتكبى الكبائر من غير توبة منهم غلطٌ منه عليهم، لأن محمد بن شبيب البصرى، والصالحى، والخالدى - هؤلاء الثلاثة من شيوخ المعتزلة، وهم واقفية فى وعيد مرتكبى الكبائر وقد أجازوا من الله تعالى مغفرة ذنوبهم من غير توبة .

فبان بما ذكرناه غلطُ الكعبي فيما حكاه عن المعتزلة، وصح أن المعتزلة يجمعها ما حكيناه عنهم مما أجمعوا عليه .

جـ. وأبو الحسن الأشعري يورد فى « مقالات الإسلاميين » (ج ١ ص ٢١٦-٢١٧؛ القاهرة سنة ١٩٥٠) ما اتفقت عليه المعتزلة فى أمر التوحيد فيقول :

« أجمعت المعتزلة على أن الله واحد ليس كمثله شيء وهو السميع البصير، وليس بجسم ولا شبح، ولا جثة، ولا صورة، ولا لحم، ولا دم، ولا جوهر ولا عرض، ولا بذى لون ولا طعم ولا رائحة ولا مجسة، ولا بذى حرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا يبوسة، ولا طول ولا عرض ولا عمق، ولا اجتماع ولا افتراق، ولا يتحرك ولا يسكن، ولا يتبعض، وليس بذى أبعاد وأجزاء وجوارح وأعضاء، وليس بذى جهات، ولا بذى يمين وشمال وأمام وخلف وفوق وتحت، ولا يحيط به مكان، ولا يجرى عليه زمان ؛ ولا تجوز عليه المماساة ولا العزلة ولا الحلول فى الأماكن، ولا يوصف بشيء من صفات الخلق الدالة على حدوثهم، ولا يوصف بأنه مبتناه، ولا يوصف بمساحة ولا ذهاب فى الجهات . وليس بمحدود، ولا والد ولا مولود، ولا تحيط به الأقدار، ولا تحجبه الأستار، ولا تدركه الحواس، ولا يقاس بالناس، ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه، ولا تجرى عليه الآفات، ولا تحل به العاهات، وكل ما خطر بالبال وتصور يالوهم فغير مشبه له، لم يزل أولا سابقا متقدما للمحدثات، موجودا قبل المخلوقات ولم يزل عالما قادرا حيا، ولا يزال كذلك لا تراه العيون، ولا تدركه

الابصار، ولا تحيط به الأوهام ولا يُسمع بالأسماع، شيء لا كالأشياء، عالم قادر حتى لا كالعلماء القادرين الأحياء، وأنه القديم وحده، ولا قديم غيره، ولا إله سواه، ولا شريك له في ملكه، ولا وزير له في سلطانه، ولا معين على إنشاء ما أنشأ وخلق ما خلق لم يخلق الخلق على مثال سبق؛ وليس خلق شيء بأهون عليه من خلق شيء آخر ولا بأصعب عليه منه، لا يجوز عليه اجترار المنافع، ولا تلحقه المضار، ولا يناله السرور واللذات، ولا يصل إليه الأذى والآلام، ليس بذى غاية فيتناهى، ولا يجوز عليه الفناء، ولا يلحقه العجز والنقص. تقدّس عن ملامسة النساء، وعن اتخاذ الصاحبة والأبناء.

فهذه جملة قولهم في التوحيد وقد شاركهم في هذه الجملة الخوارج، وطوائف من المرجئة وطوائف من الشيعة، وإن كانوا للجملة التي يظهرونها ناقضين، ولها تاركين^(١).

د. ويلخص أحمد بن يحيى بن المرتضى (المتوفى سنة ٨٤٠هـ / ١٤٣٧م) في كتابه «النية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل» ما أجمعت عليه المعتزلة فيقول:

«أجمعت المعتزلة على أن للعالم محدثاً قديماً قادراً عالماً حياً ليس بجسم ولا عرض ولا جوهر، غنياً واحداً لا يدرك بحاسة، وعدلاً حكيماً؛ لا يفعل القبيح ولا يريد؛ كلف تعويضاً للثواب، ومكن من الفعل وأراح العلة؛ ولا بد من الجزاء، وعلى وجوب البعثة حيث حسنت. ولا بد للرسول ﷺ من شرع جديد، أو إحياء مندرس أو فائدة لم تحصل من غيره؛ وأن آخر الأنبياء محمد صلى الله عليه وآله وسلم؛ والقرآن معجزة له؛ وأن الإيمان قول ومعرفة وعمل؛ وأن المؤمن من أهل الجنة.

و(أجمعوا) على المنزلة بين المنزلتين، وهو أن الفاسق لا يسمى مؤمناً ولا كافراً، إلا من يقول بالرجاء: فإنه يخالف في تفسير الإيمان، وفي المنزلة فيقول: الفاسق يسمى مؤمناً.

وأجمعوا أن فعل العبد غير مخلوق فيه.

وأجمعوا على تولى الصحابة؛ واختلفوا في عثمان بعد الأحداث التي أحدثها: فأكثرهم تولاه وتأول له كما مر وكما سيأتي؛ وأكثرهم على البراءة من معاوية وعمر بن العاص. وأجمعوا على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

(١) نشره سوسنة ديفلد فلزر بعنوان: «كتاب طبقات المعتزلة»، ص ٧ ص ٨ بيروت سنة ١٩٦١، النشرات

الإسلامية، يصدرها جمعية المستشرقين الألمانية هلموت ريتز والبرت ديتريش، جزء ٢١.

الحسن البصرى أستاذنا وأصل بن عطاء

مولده:

هو الحسن بن أبى الحسن البصرى وهو أبو سعيد، كان أبوه من ميسان (بنيسابور)، ولد فى المدينة لستين بقيتا من خلافة عمر، ومات وهو ابن سبع وثمانين سنة، وكانت أمه مولاة لأم سلمة، وكانت ربما غابت فى حاجة لأم سلمة، وأم سلمة تأخذ الحسن فتسكته بثديها، وقيل إن الحكمة التى ررق كانت من ذلك. وروى أن أم سلمة رضى الله عنها أخرجته إلى أصحاب رسول الله ﷺ، فقال عمر: اللهم فقهه فى الدين: قال الحسن: كنت فى المدينة يوم قتل عثمان، وكنت ابن أربع عشرة سنة، وروى الحسن: أن أمير المؤمنين لما بلغه قتل عثمان، وهو فى ناحية المسجد رفع يده، وقال: اللهم لم أرض، ولم أمل^(١).

وهو سيد التابعين، ومحل فى الفضل والعلم ودعاء الناس إلى الدين مشهور.

الحسن البصرى وتأسيسه لعلم الكلام:

وروى داود بن أبى هند قال^(٢) سمعت الحسن يقول: كل شيء بقضاء الله وقدره إلا المعاصى، ورسالاته إلى عبد الملك مشهورة، وذلك أن الحجاج كتب إلى الحسن: بلغنا عنك فى القدر شيء، فكتب إلينا. فكتب إليه رسالة طويلة، قوله: سلام عليك أما بعد: فإن الأمير أصبح فى قليل من كثير مضوا، والقليل من أهل الخير مغفول عنهم، وقد أدركننا السلف الذين قاموا لأمر الله، واستنوا بسنة رسول الله ﷺ، فلم يطلوا حقاً، ولا ألحقوا بالرب تعالى إلا ما ألحق بنفسه، ولا يحتجون إلا ما يحتج الله تعالى به على خلقه، وقوله الحق: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات] ولم يخلقهم لأمر ثم حال بينهم وبينه؛ لأنه تعالى ليس بظلام للعبيد، ولم يكن أحد فى السلف يذكر ذلك، ولا يجادل فيه؛ لأنهم كانوا على أمر واحد، وإنما أحدثنا الكلام فيه لما أحدث الناس النكرة له، فلما أحدث المحدثون فى دينهم ما أحدثوه، أحدث الله للمتمسكين بكتابه ما يبطلون به المحدثات ويحذرون به من

(١) فرق وطبقات المعتزلة، ص ٣٣، القاضى عبد الجبار، تحقيق د. على سامى الوهصام الدين محمد على.

(٢) داود بن أبى هند البصرى توفى سنة أربعين ومائة كان فقيها حافظاً مبيناً نبيلاً، روى عن سعيد بن المسيب وأبى العالية، واسم أبيه أبو هند دينار بن حذافر. وقيل طهمان القشيري مولاهم. قال ابن ناصر الدين: كان داود مفتى أهل البصرة وأحد القانتين رأساً فى العمل والعلم، قدوة فى الدين (شذرات الذهب ج ١ ص ٢٠٨).

المهلكات، ومنها قوله: فافهم أيها الأمير ما أقوله فإنما ينهى الله عنه فليس منه لأنه لا يرضى ما يسخطه من العباد، لأنه تعالى يقول: ﴿وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾ [الزمر] فلو كان الكفر من قضائه وقدره، لرضى عمن عمله. ومنها قوله: لو كان الأمر كما قال المخطئون، لما كان لمتقدم حمد فيما عمل، ولا على متأخر لوم، ولقال تعالى: جزاء بما عملت بهم، ولم يقل: ﴿جَزَاءُ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [السجدة]. ومنها قوله: إن أهل الجهل قالوا: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ [فاطر]، ولو نظروا إلى ما قبل الآية وبعدها. لتبين لهم أن الله تعالى لا يضل إلا بتقدم الفسق، والكفر، لقوله تعالى: ﴿وَيُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ﴾ [إبراهيم] أى يحكم بضلّالهم، وقال ﴿فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾ [الصف].

واعلم أيها الأمير: أن المخالفين لكتاب الله وعدله يعولون في أمر دينهم بزعمهم على القضاء والقدر، ثم لا يرضون في أمر دنياهم إلا بالاجتهاد والبحث والطلب والأخذ بالحزم فيه، ولا يعولون في أكثر دنياهم على القضاء والقدر. ومنها قوله محتجا بقوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا﴾ [٩] وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا [١٠] [الشمس] فلو كان هو الذى دساها لما خيب نفسه، تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا.

ولما توفى الحجاج، وبلغه قال: : فقطع دابر القوم الذين ظلموا، والحمد لله رب العالمين، اللهم كما أمته فأمت عنا سنته.

ومر الحسن بلص يصلب فقال: ما حملك على هذا؟ فقال: قضاء الله وقدره فقال: كذبت، أيقضى الله عليك أن تسرق؟! وقضى عليك أن تصلب؟!

وسئل أنس^(١) عن مسألة فقال: سلوا مولانا الحسن ف قيل له: أتقول ذلك له؟ فقال: سلوا مولانا الحسن، فإنه سمع، وسمعنا، وحفظ ونسينا.

وسمعت عائشة رضى الله عنها كلام الحسن فقالت: من هذا الذى يشبه كلامه كلام الأنبياء؟ وروى نحوه عن محمد بن على..

وروى أبو عبيدة قال: لما فرغ الحجاج^(٢) من خضراء واسط، نادى فى الناس أن

(١) خادم رسول الله ﷺ أبو حمزة أنس بن مالك الأنصارى البخارى توفى سنة ثلاث وتسعين وقيل سنة تسعين أو إحدى أو اثنتين وتسعين. قدم النبى ﷺ وله حشر سنين فخدمه، ودعا له بكثرة المال والولد والبركة فيهما. وكان نخله يثمر فى العام مرتين. (شذرات الذهب ج ١ ص ١٠١).

(٢) الحجاج بن يوسف الثقفى: الحجاج بن يوسف الثقفى الأمير، عن أنس: قال أبو أحمد الحاكم: أهل ألا يروى عنه. وقال النسائى: ليس بثقة ولا مأمون، قلت: يحكى عنه ثابت وحמיד وغيرهما، فلو لا ما ارتكب من العظائم والفتك والشر لمشى حاله. (ميزان الاعتدال: القسم الأول ص ٤٦٦).

يخرجوا، فيدعوا له بالبركة، فخرجوا، وخرج الحسن، فاجتمع عليه الناس، وخاف أهل الشام فرجع وهو يقول: قد نظرنا يا أفسق الفاسقين، ويا أخبث الأخبثين، فأما أهل السماء فمقتوك، وأما أهل الأرض فيلعنوك، ثم قال: إن الله أخذ الميثاق على العلماء ليبيننه للناس ولا يكتُمونه، فبلغ ذلك الحجاج فقال: يا أهل الشام، يقوم عبد من عبيد أهل البصرة، فيتكلم بما تكلم، ولا يكون عند أحدكم نكير، ثم قال: على به، وأمر بالنطع والسيف، فاستعجل والحاجب على الباب، فلما دنا الحسن، حرك شفتيه، والحاجب ينظر، فلما دخل قال الحجاج: ههنا، فأجلسه قريبا منه وقال: ما تقول في علي وعثمان؟ قال: أقول قول من هو خير مني، عند من هو شر منك. قال فرعون لموسى: ﴿قَالَ فَمَا بَالُ الْقُرُونِ الْأُولَىٰ﴾ (٥١) ﴿قَالَ عَلِمَهَا عِنْدَ رَبِّي﴾ (٥٢) [طه] قال أنت سيد العلماء يا أبا سعيد، ودعا بغالية وغلف بها لحيته، فلما خرج تبعه الحاجب فقال له: ما الذي كنت قلت حين دخلت عليه. قال قلت: يا عدتي عند كربتي ويا صاحبي عند شدتي ويا ولي نعمتي ويا إلهي وإله آبائي إبراهيم وإسحق ويعقوب أرزقني مودته واصرف عني أذاه، ففعل ربي عز وجل.

وقيل له وهو متواري: قتل الحجاج سعيد بن جبير^(١) فقال: لعن الله الفاسق بن يوسف، والله لو أن أهل المشرق والمغرب اجتمعوا على قتل سعيد لأدخلهم الله النار.

وعنه: أربع خصال في معاوية^(٢) لو لم تكن فيه إلا واحدة لكانت موبقة: خروجه على هذه الأمة بالسفهاء حتى ابتزها أمرها بغير مشورة منهم، واستخلافه يزيد، وهو سكير خمير يلبس الحرير، ويضرب بالطنابير، وادعائه زيادا، وقد قال النبي ﷺ: «الولد للفراش وللعاهر الحجر»، وقتله حجر بن عدى فياله من حجر وأصحاب حجر، فإن قلت: فقد روى أيوب: أثبت الحسن فكلّمته في القدر، فكف عن ذلك قلت: قد روى أنه خوفه بالسلطان فكف عن الخوض فيه، وذلك لا يقتضي مخالفة ما قدمنا وقد

(١) سعيد بن جبير: في شعبان من سنة ٩٥ هـ قتل الحجاج سعيد بن جبير الوالبي مولا هم الكوفي المقرئ المفسر الفقيه المحدث، أحد أعلام المشهورين وله نحو من خمسين سنة، أكثر روايته عن ابن عباس. وقيل كان أعلم التابعين بالطلاق (ص ١٠٨ شذرات الذهب، الفلاح الحنبلي).

(٢) معاوية بن أبي سفيان توفي سنة ستين هجرية بدمشق في رجب وله ثمان وسبعون سنة ولى الشام لعمر وعثمان عشرين سنة وثلاثين سنة بعد علي، عشرين إلا شهرا وسار بالرعية سيرة جميلة، وكان من دهاء العرب وحكمائها يضرب به المثل. وهو أحد كتبة الوحى، وهو الميزان في حب الصحابة ومفتاح الصحابة. سئل الإمام أحمد بن حنبل رضى الله عنه: أيهما أفضل: معاوية أو عمر بن عبد العزيز فقال: لغبار الحق بجواد معاوية بين يدي رسول الله ﷺ خير من عمر بن عبد العزيز رضى الله عنه تعالى وأمانتا على محبته (شذرات الذهب ج ١ ص ٦٥).

روى عن حميد قال: وددت أنه قسم علينا عزم، وأن الحسن لم يتكلم بما تكلم به،
يعنى فى القدر.

وكان الحسن فى رمان، عظيم الخطر من بنى أمية، وربما يتقى، فيظن به ما ظنوا،
وكان الحسن أخذ المذهب عن أصحاب رسول الله ﷺ قال: لقيت ثلاثمائة من الصحابة
منهم سبعون بدرية.

الموقف السياسي ومشكلة مرتكب الكبيرة (١)

لم تكد تنتهى مأساة كربلاء وما أحدثته من مرارة فى النفوس وسخطا عاما سببه
الارتباك فى الرأى والفهم والموقف، وهتفت القلوب فماذا بعد الحسين إلا الشار
والقصاص.

وتفجرت مشكلة التوتر لعثمان رضى الله عنه من جديد، مع الحسين مرة ثانية
تطالب القصاص من دم الحسين، ومن يومها أصبح التاريخ تاريخ ثار وقصاص بين
الفرق الإسلامية.

والمشكلة التى أثارت -أكثر من سواها- اهتمامهم هى مشكلة مجرمى الأمة أو ما
يدعونهم مرتكبي الكبائر ومدى حدود الحرية الإنسانية وعلاقتها لسلوكها وما ترتبه من
الأعمال التى دون الشرك، فقد كثر إقدام الناس على ارتكاب الكبائر بسبب اختلاف
القادة على الخلافة وما جر وراءه من فتن أدت إلى مصرع عثمان بن عفان، ونشبت
الحرب بين على بن أبى طالب وبين أصحاب الجمل، ثم بين على وبين معاوية، فتفرق
المسلمون أحزابا وشيعا ووقعوا فى صراع دموى رهيب أجرى دماءهم الذكية أنهارا،
وأطاح بالطيبين من أعلام الصحابة وأركان الإسلام... وراح المسلمون يكفر بعضهم
بعضا، وانشغلوا عن أعمال الفتوح والعمران بتراشق السباب وتبادل اللعنات، يقتل
بعضهم بعضا بلا حرج، فعكفوا على هذه المشكلة يدرسونها ويصدرون أحكامهم فيها
مستمدة من كتاب الله وسنة رسوله، كل حسب اجتهاده فكثرت فى ذلك المناظرات،
واشتدت المجادلات واختلف الرأى.

(١) راجع تاريخ الفرق الإسلامية السياسية والدينى، الخوارج والمرجئة، د. محمد إبراهيم الفيوم.

واحتدم النقاش حول قضايا كلامية من صميم قضايا الفكر الإسلامى وتوجهاته المبكرة وعلى سبيل المثال: حول الإيمان والإرجاء وهل الإيمان وحده ينقذ المؤمن؟ هل هو فقط اقتناع أو تصريح أو تصديق أو قول أو هو عمل وإيمان؟

وكذلك مشكلة مرتكب الكبيرة وحولها انشق رأى الفكرى الدينى فى شأنها وتفرقت الفرق كما انشقت وتفرقت حول التحكيم السياسى، وحول تلك القضايا تذهبت المذاهب وتفرقت الفرق، وهى ولا شك مشاكل لها صبغة اجتماعية نشأت بين المسلمين فى الأمصار كان حتما عليهم أن يدرسوها ويجدوا لها حلولاً شافية يقبلها الدين وتلتئم مع روح الشريعة السمحة، وتحددت معالم الفرق ومناهج المدارس من حلولها التى طرحتها وهى رؤية مختلفة:

١- قال أهل السنة والجماعة فى مرتكب الكبيرة التى ما دون الشرك من ملة الإسلام: إنه مؤمن فكبيرته لا تخرجه من الإيمان ولا تدخله فى الكفر لبقاء التصديق الذى هو حقيقة الإيمان ولكنه يعاقب عليها.

٢- وقد رفض الخوارج حكم أهل السنة فى مرتكب الكبيرة، ووضعوا فيه حكماً مخالفاً، فقالوا أن مرتكب الذنوب، كبيرة كانت أو صغيرة كافر مخلد فى النار^(١)، ذلك بأنهم كانوا لا يعتبرون الإيمان تاماً بدون العمل.

٣- وكما رفض الخوارج حكم أهل السنة، اعترض المرجئة على حكم الخوارج وكونوا فى مرتكب الكبيرة رأياً جاء رداً عليهم قبل غيرهم، إذ كانوا يعتقدون أن الإيمان وحده هو عمود الدين وليس العمل، وأنه لا يضر مع الإيمان معصية ولا ينفع مع الكفر طاعة، فقد قرروا أن مرتكب الكبيرة مؤمن وامتنعوا عن تعيين القصاص الذى يستحقه على كبيرته، بل أرجأوا أمره إلى يوم القيامة ليحكم الله تعالى فيه بما يشاء.

٤- ثم تعاضم الخلاف بين الفرق الإسلامية فى هذا الصدد واحتدم الجدل، وصارت تعقد فى مساجد البصرة وغيرها حلقات المناظرة التى كان من أهمها وأشهرها

(١) العقائد الشفية ص ١١٧، هناك خلاف بين فرق الخوارج فى هذا الحكم، فقد قال الأزارقة أن مرتكب الذنوب كبيرها وصغيرها مشرك بالله، وأن أطفال المشركين مشركون أيضاً، ولذلك استحلوا قتل أطفال مخالفيهم، وقال الصفريه بقول الأزارقة ولم يقروهم على استحلال قتل الأطفال وقال التجذات: إذا كان الذنب قد أجمع المسلمون على تحريمه فمرتكبه كافر مشرك، وإذا كان عما اختلف فيه فيترك أمر. مرتكبه لاهل الفقه يحكمون عليه باجتهادهم، وقد عذروا من ارتكب ذنباً وهو يجهل تحريمه، وقال الإباضية أن مرتكب الكبيرة مع معرفته بالله تعالى وبما جاء من عنده كافر كفران نعمة وليس كفران شرك. (الفرق بين الفرق ص ٩٧).

حلقة الحسن البصرى، والمعروف أن الحسن البصرى حاول أن يحل هذه المشكلة فقال أن مرتكب الكبيرة المسلم «منافق»^(١) ولكن البغدادى يفسه هذا القول، ويرى أن المنافق شر من الكافر المظهر للكفر^(٢).

٥- فى ذلك الجو ظهر المعتزلة، وقد كانت الحلول المعروضة لمرتكب الكبيرة غير مرضية للجميع؛ حكم أهل السنة، رأى فيه البعض شيئا من التساهل وحكم الخوارج، كان عظيم القسوة متناها فى التطرف كما هو شأنهم فى أكثر عقائدهم، والمرجئة جنبوا عن إعطاء حكم قطعى، فكانوا كأن لم يفعلوا شيئا، وأما حكم الحسن البصرى فقد كان بادى الضعف. وهكذا كان المجال واسعا والباب مفتوحا لظهور حلول أخرى، وقد ظن واصل بن عطاء تلميذ الحسن البصرى أن فى مقدوره أن يجيء بحكم خير من الأحكام السابقة، ولما كان واصل يعتقد أن العمل جزء من الإيمان^(٣)، وكان يرى أن أحكام المؤمنين والكافرين والمنافقين فى الكتاب والسنة زائلة عن مرتكب الكبيرة^(٤)، فإنه قرر أن مرتكب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر بل هو فى منزلة بين منزلتي الإيمان والكفر، ودعاه فاسقا^(٥)، وذلك هو سبب ظهور المعتزلة وسبب إطلاق اسم «المعتزلة» عليهم ويبدو من وجهة نظرنا أن قولهم بالمعتزلة وبالمنزلة بين المنزلتين يعنى اعتزالهم فلا يميلون لهؤلاء ولا إلى هؤلاء فهم معتزلة.

المعتزلة وموقفهم السياسي :

يمثل المعتزلة أولى أكبر مدارس علم الكلام، والفكر الفلسفى الإسلامى عامة، وقد ظهر لقب «المعتزلة» أول الأمر للدلالة على الجماعة الذين وقفوا موقف الحياد فى النزاع بين أنصار على ونصومه، وخاصة فى معركة الجمل (عام ٦٥٦) وصفين (عام ٦٥٧)، أما المعتزلة أنفسهم فيربطون تسميتهم بما يرونه من «اعتزال» واصل بن عطاء (ت: ٧٤٨) وعمرو بن حبيد (ت: ٧٦١) حلقة الحسن البصرى^(٦) (ت: ٧٢٧)، كبير علماء الدين بالبصرة فى زمانه.

وقد كان المعتزلة يرتبطون فكريا بالدوائر المثقفة والمتنورة من الفئات التى دخلت الإسلام وكانت لهم ميول مذهبية، وكانوا من الأحزاب الدينية- السياسية المعارضة

(١) الملل والنحل ج١ ص ١٤٥ .

(٢) الانتصار ص ١٦٤، والعقائد النسفية ص ١١٩، المعتزلة - جار الله زهدى.

(٣) الفرق بين الفرق ص ٩٧ .

(٤) العقائد النسفية ص ١١٧ .

(٥) الانتصار ص ١٦٧ .

(٦) ومع ذلك يضعه المعتزلة على رأس قائمة شيوخهم.

للأمويين، أما ميولهم الشيعية فكانت وراء موقفهم السلبي من العباسيين، فأيدوا النفس الذكية، وشاركوا في انتفاضة عام ٧٦٢ ضد الخليفة العباسي المنصور، ولكن في عهد هارون الرشيد (٧٨٦ - ٨٠٢)، وخاصة أيام ارتفاع نجم البرامكة، ومن ثم في عهد المأمون والمعتصم والواثق (٨١٣ - ٨٤٧)، صار للمعتزلة نفوذ ملحوظ، وتقلد البعض منهم مناصب هامة في الدولة، وكان النشاط الفكري للمعتزلة، شيمة غيرهم من العقلانيين، يحظى برعاية الخلفاء، واعتبر القول بخلق القرآن، الذي أخذ به المعتزلة والجهمية، معيارا لولاء رجال الدين للسلطة القائمة، ولكن في أيام المتوكل (٨٤٧ - ٨٦١) ساءت أحوال المعتزلة، وتعرضوا للملاحظة والاضطهاد، وفقدوا الكثير من مواقعهم الفكرية في البلاد، وخاصة في العاصمة، وإن ظل لهم نفوذ معين خارج العراق، بيد أن المعتزلة ظهروا من جديد على المسرح السياسي في عهد البويهيين (٩٤٥ - ١٠٥٥)، حيث ازدهرت مدرسة القاضي عبد الجبار الهمداني (ت: ١٠٢٤ / ١٠٢٥)، الذي تولى (بتعيين من صاحب بن عباد) منصب «قاضي القضاة» في مدينة الري (بالقرب من طهران الحالية)، ولاقت أفكار المعتزلة، وخاصة ما يتعلق منها بجليل الكلام، القبول والانتشار في أوساط الزيدية.

وفي القرنين ١٢ - ١٣ راج مذهب الاعتزال في خوارزم، ومع الغزو المغولي في النصف الأول من القرن الثالث عشر الميلادي انحسر تأثير المعتزلة في الدوائر السنية بإيران وغيرها من مناطق المشرق الإسلامي، وشارف على النهاية تطور الاعتزال، وعلى امتداد تاريخه كله، في جو من التنافس والجدال بين مختلف الجماعات التي ارتبطت باسم هذا أو ذاك من المعتزلة، وفي القرنين التاسع والعاشر كانت مدرستا البصرة وبغداد أهم تيارين فكريين فيه، وبين أعلام المدرسة الأولى، فضلا عن واصل بن عطاء وعمرو ابن عبيد اللذين يعتبران مؤسسي الاعتزال - كان معمر بن عباد، وأبو الهذيل العلاف (ت. ح: ٨٤٠) وإبراهيم بن سيار النظم (ت: ٨٣٥ - ٨٤٦) والجاحظ (ت: ٨٦٨)، وأبو علي الجبائي (ت: ٩١٥) وابنه أبو هاشم (ت: ٩٣٣)، وكان القاضي عبد الجبار وأتباعه أقرب إلى مذهب البصريين، أما مدرسة بغداد، التي أسسها بشر بن المعتمر (ت: ٨٢٥)، والتي تميزت عموما بميولها العلمية وبكونها أقل أرستقراطية، فبرز منها ثمامة بن الأشرس (ت: ٨٢٨)، والمرداد (ت: ٨٤٠) وأحمد بن داود (ت: ٨٥٤) وأبو الحسين الخياط وأبو القاسم البلخي الكعبي (ت: ٩٢٩ - ٩٣١)، وقد دارت المناظرات بين المدرستين حول «دقائق الكلام» خاصة، ويمكن تكوين فكرة عن هذه المناظرات من

خلال واحد من الكتب القليلة التي وصلتنا من المعتزلة - «المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين» لأبي رشد النيسابوري (ت: ١٠٢٤)، تلميذ عبد الجبار.

أصل نشأة الاعتزال:

يحكى المؤرخون سبب ظهور المعتزلة: أن أحدهم دخل على الحسن البصري وهو يدرس في مسجد البصرة فقال: «يا إمام الدين، لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة، وهم وعيدية الخوارج، وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر والكبيرة عندهم لا تضر مع الإيمان، بل العمل على مذهبهم ليس ركنا من الإيمان، ولا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة، وهم مرجئة الأمة فكيف تحكم لنا في ذلك اعتقادا.؟» «فتفكر الحسن وقبل أن يجيب قال واصل ابن عطاء: «أنا لا أقول أن صاحب الكبيرة مؤمن مطلق، ولا كافر مطلق، بل هو في منزلة بين المنزلتين لا مؤمن ولا كافر».

قال صاحب كتاب الانتصار^(١): لم يكن للناس إلا ثلاثة أقاويل:

أحدها: قول الخوارج في الإكفار.

والثاني: قول المرجئة في الإرجاء.

والثالث: قول الحسن في النفاق.

فجاء واصل بن عطاء وقال بالتوسط.

وتفسير ذلك أن الخوارج وأصحاب الحسن كلهم يجمعون والمرجئة على أن أصحاب الكبيرة فاسق فاجر، ثم تفردت الخوارج وحدها فقالت هو مع فسقه وفجوره: كافر.

وقالت المرجئة وحدها هو مع فسقه وفجوره: مؤمن.

وقال الحسن ومن تابعه: هو مع فسقه وفجوره منافق.

وقال واصل هو أي صاحب الكبيرة مع فسقه وفجوره ليس بمؤمن وليس بكافر إنه في منزلة بين المنزلتين^(٢).

وكان رأي المرجئة من بين هذه الآراء يفتح الباب واسعا أمام كل الآراء الداخلة في الإسلام أو الخارجة عنه، وأتاحت القول بفصل الإيمان عن العمل والإيمان عن

(١) الانتصار ص ١٦٤ - ١٦٨ .

(٢) الانتصار - الحياط - تحقيق نبيرج .

التصديق، والإيمان عن الإقرار واكتفت بقصر الإيمان على المعرفة بالله وحسب فترك العبادات واقتراف السيئات واكتساب المعاصي، والإفساد في الأرض، أى أن فعل كل تلك المحرمات في نظر المرجئة، لا يضر الإيمان، فالإيمان في نظرهم: هو معرفة الله فقط وإن كان لا يخالطه تصديق أو إقرار أو فعل، ولو وزنت هذا الرأي المرجئي على أصول الكتاب والسنة ومبادئ العقل الصحيح فلا تجد لها في الكتاب سنداً ولا في العقل برهاناً، إنما تتصرف آراؤهم في إيهامها واحتمالاتها وعدم الجزم بالحكم إلى نوع من أنواع الملق السياسي الذي يبرر وضعاً قائماً ليس له من دليل الشرعية سوى أنه قائم وواقع ويبدو من تسميتهم بالمرجئة مدى حرصهم على الوقوف في مفترق الطرق بين الإهمال والإهمال، إهمال الحكم طمعاً في الرجاء، وإهمال الالتزام بأركان الإيمان أملاً في الله، فموقفها فيه مصالحه الشخصية وفيه أيضاً مخاصمة الالتزام بالمبادئ فيها الرأي ونقيضه، وذلك مثل رأيهم في خلق القرآن يحتمل الوجوه الثلاثة: مخلوق، غير مخلوق، التوقف وأن آراءهم في الإيمان تحتمل وجوهاً عشرة وهذا ولا شك تعطيل للنصوص وخروج عن حد الاعتدال، وفيه أيضاً انصراف الناس ولا شك عن العناية بالوحي والفهم الصحيح له، وكما وصفها البغدادى «وقولها خارج عن التعارف والعقل»^(١)، وكان توقفها عن الحسم أتاح للمذاهب وللفرق الإسلامية وغيرها التنطع في الدين وأتاح للدولة الأموية أن تستعين بها كموقف يساعد أمام تطرف الخوارج في ارتكاب الكبيرة وكان رأيهم السياسي في الإمامة مع الخوارج ساعد بنى أمية على الوقوف أمام الشيعة الذين يحصرونها في على وآل بيته.

وكان التوقف في الحكم على مرتكب الكبيرة، بالكفر أو بالمنزلة بين المنزلتين أو مؤمن فاسق، يعنى عند المرجئة، من جانب آخر، تمكين المختلفين في الرأي من العيش معاً [فكرة قبول الآخر] في دار الإيمان، من هنا لحقهم معنى الإرجاء، وهو ما يعنى تأخير حكم صاحب الكبيرة إلى يوم القيامة حفاظاً على وحدة المجتمع الإسلامى.

فصاحب الكبيرة لديهم مؤمن وعضو في جماعة المؤمنين، وكانوا ضد الخوارج الذين يزعمون أن العالم دار كفر، بينما المرجئة يرون أن العالم دار إيمان، ويدخل مرتكب الكبيرة في إمرة المسلمين دون الخوارج الذين يخرجونه إلى دار الكفر وإهدار دمه.

(١) الفرق بين الفرق تحقيق محمد محبى الدين عبد الحميد.

التنبية والرد على أهل الأهواء والبدع أبى الحسين محمد بن أحمد بن عبد الرحمن المالطى الشافعى ص ٣٧٧ تحقيق محمد زاهد بن الحسن الكوثرى.

ومن مبادئ المرجئة: لا ينفع مع الكفر طاعة.

كما لا يغير مع الإيمان معصية.

كذلك يرد المرجئة تكرار فكرة العفو والمغفرة.

وكانت مبادئ المرجئة فى عدم الحكم - من جانب آخر - أن وحدت الاتجاهات المختلفة للمعارضة السياسية الدينية للحصول على حقوق المواطنة الكاملة.

وكانت عقيدة القضاء والقدر (الجمعية الجبرية) التى أسهمت فى قيام الدولة الأموية هى نفسها التى حاولت الدولة الأموية أن تتخلص منها قبل أن تسقطها حين بدأ الناس ينسحبون من عقيدة الاستسلام والخنوع.

١- المعتزلة وألقابها:

غلب على هذه المدرسة اسم المعتزلة حتى غدا أهم أسمائها وأشهر أعلامها، وقد كثر الخلاف فى منشئه، فالبغدادى يقول:

١- أن أهل السنة هم الذين دعواهم معتزلة لاعتزالهم قول الأمة بأسرها فى مرتكب الكبيرة من المسلمين وتقريرهم أنه لا مؤمن ولا كافر بل هو فى منزلة بين منزلتي الإيمان والكفر^(١).

٢- وروى الشهرستانى سببا آخر، وهو أن واصل بن عطاء مؤسس المدرسة حين اختلف مع الحسن البصرى فى مسألة مرتكبي الكبائر وأدلى برأيه فيها، اعتزل مجلس الحسن هو وبعض من وافقه على ذلك الرأى وجلس قرب إحدى إسطوانات المسجد يشرحه لهم، فقال الحسن البصرى: «اعتزل عنا واصل».

فسمى هو وأصحابه معتزلة^(٢).

٣- أما صاحب الوفيات فقد ذكر أن الذى سماهم بهذا الاسم هو قتادة بن دعامة السدوسي (+ ١١٧ هـ = ٧٥٣ م).

وكان قتادة من علماء البصرة وأعلام التابعين، ومن أصحاب الحسن البصرى المختلفين إلى مجلسه، دخل يوما مسجد البصرة، وكان ضريرا فإذا بعمر بن هبيل ونفر

(١) الفرق بين ص ٩٤ ، ٩٨ .

(٢) الملل والنحل ج ١ ص ٥٥ .

معه قد اعتزلوا حلقة الحسن البصرى وكونوا لهم حلقة خاصة وارتفعت أصواتهم، فامهم وهو يظن أنهم حلقة الحسن، فلما صار معهم عرف حقيقتهم، فقال: إنما هؤلاء المعتزلة!! وقام عنهم، فسموا معتزلة من وقتها.

٤- ولكن الدكتور نيرج المستشرق يعترض على هذه التسمية ويرى أنها غير معقولة ولا وجه لها، إذ ورد تسمية هذه المدرسة بأهل الاعتزال وبمن قال بالاعتزال فلو كان معنى الكلمة ما زعموه لما جار مثل هذه التسمية.

ثم إن لها عدة نظائر في حرف ذلك الزمان كالمرجئة يرادفها أهل الإرجاء وهم الذين قالوا بالإرجاء، والرافضة التي يرادفها أهل الرفض ومن قال بالرفض^(١)، ويؤيد اعتراض نيرج ما أورده المسعودى من أن كلمة «اعتزال» في اصطلاح مذهب المعتزلة هو القول بالمنزلة بين المنزلتين، أى باعتزال صاحب الكبيرة عن المؤمنين والكافرين^(٢).

وعما لا ريب فيه أن رأى المسعودى أقرب من غيره إلى الصواب وأدعى إلى الإنصاف.

٥- ذهب بعض العلماء المحدثين أن يجدوا لهذا الاسم تعليقات أخرى: فمن رأى جولدزيهر المستشرق أنهم سموا معتزلة؛ لأن رؤساءهم الأولين كواصل بن عطاء وعمر بن عبيد والمردار والجعفرين: جعفر بن مبشر، وجعفر بن حرب كانوا يعتزلون العالم ويحيون حياة التقشف والزهد، لكن يضعفه أن جماعة الزهاد لم يطلق عليهم هذا الاسم وهم أدخل في الزهد من المعتزلة^(٣)، ويميل الأستاذ أحمد أمين إلى الاعتقاد بأن قوماً ممن أسلم من اليهود أطلقوه عليهم، والذي نبهه إلى ذلك ما قرأه فى كتاب الخطط من أن بين الفرق اليهودية التى ظهرت بعد العودة من السبى فرقة لها الفروشميم Pharisees ومعناها المعتزلة^(٤).

فيقول أحمد أمين أن المعاجم اللغوية الحديثة تثبت أن معنى فروشميم هو: المعتزلة.

وهذا المعنى ينطبق على المعنى الذى تؤيده كلمة معتزلة، وقد كان الفروشميم يتكلمون فى القدر كالمعتزلة ويقولون ليس كل الأفعال خالقها الله تعالى، فلا يبعد

(١) مقدمة كتاب الانتصار لأبى الحسين الخياط ص ٥٢ .

(٢) مروج الذهب ج ٦ ص ٢٢، ج ٧ ص ٢٣٤ .

(٣) نقلاً عن «شرح مختصر الفرق بين الفرق» لفيليب حتى ص ٩٨ .

(٤) الخطط ج ٤ ص ٣٦٨ .

والحالة هذه أن يكون بعض اليهود الذين أسلموا قد أطلقوا على المعتزلة هذا اللفظ لما رأوه وبين الفروشيم من شبه في القول بالقدر^(١) غير أنه استبعد ذلك، لا سيما وأن انفصال الفروشيم عن سائر اليهود تم بطريقة مخالفة تماماً لاعتزال المعتزلة^(٢)، قول فيه غرابة شديدة فهو يتأول لمدرسة إسلامية عربية خاصة نسبة لليهودية، ومثل هذا الرأي يمثل نزعة قميل إلى ربط ما هو عربي إلى غير عربي ولا نرى حاجة إلى هذا التمثل.

٦- قال أبو بكر الأشيد المشهور عند علمائنا، أن هذا الاسم حدث بعد الحسن؛ لأن عمرو بن عبيد لما مات الحسن وجلس قتادة اعتزله عمرو ونفر معه فسماهم قتادة «المعتزلة» واتصل ذلك بعمرو فأظهره وتقبله وارتضى به، وقال لأصحابه: إن الاعتزال وصف مدحه الله في كتابه فهذا اتفاق حسن فاقبلوه^(٣).

٧- وذهب ابن المرتضى الزيدى اليمنى الذى احتج على البغدادى احتجاجاً شديداً فى كتابه: «المنية والأمل»، وقال: إن المعتزلة هم الذين أطلقوا على أنفسهم هذا الاسم لا غيرهم^(٤) وأنهم لما يخالفوا الإجماع بل عملوا بالمجمع عليه فى الصدر الأول من الإسلام، وإذا كانوا قد خالفوا شيئاً فلما الأقوال المحدث والمبتدعة واعتزلوها^(٥) ويحاول ابن المرتضى أن يجد مخرجاً جميلاً لاسم الاعتزال معتمداً على بعض الآيات القرآنية الكريمة والأحاديث النبوية الشريفة وذلك مثل:

١- ﴿وَاهْجُرْهُمْ هَجْرًا جَمِيلًا﴾ [الزمل]، وذلك لا يكون إلا بالاعتزال عنهم.

٢- «من اعتزل الشر سقط فى الخير».

٨- روى سفيان الثورى عن ابن الزبير عن جابر بن عبد الله عن النبى ﷺ أنه قال: «ستفترق أمتى على بضع وسبعين فرقة أبرها وأتقاها الفئة المعتزلة» ثم قال سفيان لأصحابه: تسموا بهذا اللقب لأنكم اعتزلتم الظلمة، فقالوا له: سبقك بها عمرو بن عبيد وأصحابه، فصار سفيان يروى «الفئة الناجية» بدل المعتزلة^(٦).

(١) فجر الإسلام ج١ ص ٣٤٤ - ٣٤٥.

(٢) المقالة فى الموسوعة البريطانية ج ١٧ ص ٦٨٩.

(٣) المعتبر فى تخريج أحاديث المنهاج للإمام بدر الدين بن محمد بن عبد الله الزركشى - حققه وعلق عليه حمدى بن عبد المجيد السلفى.

(٤) المنية والأمل ص ٢.

(٥) المنية والأمل ص ٤.

(٦) المنية والأمل ص ٢ - ٣.

٩- ويحاول الإمام ابن المرتضى (٨٤٠هـ = ١٤٣٦م) أن يظهر أنهم أقدم من ذلك بكثير، فقد وضع لهم سندا ينتهي إلى النبي ﷺ، فهو يروى عن أبي إسحق بن عياش أنه قال عن المعتزلة: وسند مذهبهم أصبح أسانيد أهل القبلة، إذ يتصل إلى واصل ابن عطاء وعمرو بن عبيد، وقد أخذ واصل وعمرو المذهب عن أبي هاشم عبد الله، وأخذ هذا عن أبيه محمد ابن الحنفية، وهذا عن والده علي بن أبي طالب وأخذه علي عن النبي ﷺ^(١)، ويستدل ابن المرتضى على صحة هذا القول بأن محمد ابن الحنفية هو الذي ربي واصلًا وعلمه حتى تخرج واستحكم^(٢) وأخذ عنه علم الكلام^(٣)، وقيل: سئل أبو هاشم عن مبلغ علم أبيه محمد ابن الحنفية فأجاب: «إذا أردتم معرفة ذلك فانظروا إلى أثره في واصل بن عطاء»^(٤).

١٠- وذكر الخوارزمي أن أبا هاشم قال للسائل: «انظر إلى أثره في واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد، ماذا أقول في جمر هذا شرره، وفي سيف هذا أثره، وفي كريم هذا نتاج سؤدده وآثار يده...»^(٥).

١١- روى الشهرستاني أن واصل بن عطاء، أخذ الاعتزال عن أبي هاشم عبد الله بن محمد ابن الحنفية^(٦).

١٢- ويرى المستشرق آدم متز أن هذا السند من وضع الشيعة، حملهم على وضعه ونسبته إلى علي بن أبي طالب أن عددا كبيرا منهم دخل في مذهب الاعتزال في القرن الرابع الهجري^(٧)، ولذلك فهو لا يرد مفصلا إلا في كتاب إمام الزيدون الشيعة في اليمن.

١٣- وهناك رواية أخرى تقول أن واصل بن عطاء أخذ الاعتزال عن الحسن البصري^(٨)، يؤيد ذلك أن ابن المرتضى يعتبر الحسن واحدا منهم، لأنه قال بالعدل ونفى القدر في رسالة بعث بها إلى عبد الملك بن مروان^(٩)، وقد أقر واصل في رسالة أرسلها

(١) للنية والأمل ص ٤ - ٥ .

(٢) للنية والأمل ص ٥ .

(٣) للنية والأمل ص ١٠ .

(٤) للنية والأمل ص ١١ .

(٥) رسائل الخوارزمي ص ٥٠ .

(٦) الملل والنحل ج ١ ص ٥٧ .

(٧) الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري لآدم متز ج ١ ص ٣٣٢ - ٣٣٣ .

(٨) الملل والنحل ج ١ ص ٥٧ .

(٩) للنية والأمل ص ١٢ - ١٤ .

إلى عمرو بن عبيد، قبل أن ينضم عمرو إليه، يلومه فيها على مخالفته وشذوذه، أنه على طريقة الحسن البصري وعلى آرائه^(١)، ويذكر الخوارزمي أن المعتزلة كانوا يعتقدون بالحسن البصري اعتماد الحجازيين بالشافعي والزيدية بزيد بن علي^(٢)، فإن كان واصل قد انشق عن الحسن البصري في مسألة مرتكبي الكبائر فلا يمنع ذلك أن يكون تبعه في الأصول الأخرى كنفى القدر.

١٤- يذهب المالطي، إلى القول، وهو قول لم أطلع عليه عند غيره من كتاب الفرق أو من المؤرخين وغير غريب بالنسبة لنشأة الفرق الإسلامية فهي قد نسبت وترعرعت في أحضان السياسة ومشاكلها وقضاياها، وأكد أميل إلى الأخذ به فهو يتفق مع الجوه العام للسياسة ويشارك الأسباب المشتركة التي ساهمت في نشأة الفرق الإسلامية، وهو قوله: «وهم سموا أنفسهم معتزلة، وذلك عندما بايع الحسن بن علي، معاوية، وسلم إليه الأمر اعتزلوا الحسن ومعاوية وجميع الناس، وذلك أنهم كانوا من أصحاب علي ولزموا منازلهم ومساجدهم، وقالوا نشاغل بالعلم والعبادة فسموا بذلك معتزلة^(٣)».

وهذا القول يرشح الأخذ به لدينا أنه يستبطن محبة آل البيت وميلهم إلى حق على الشرعي في الخلافة وصمتهم على بيعة يزيد وإعراضهم عنه وعدم المشاركة، وهو رأى يفسر معنى ميل الشيعة إلى الأخذ بالاعتزال كما أن المعتزلة يعتبرون في بعض أفرعهم يعدون من الشيعة.

أما القول بأنها من إطلاقات الحسن البصري عليهم بعد رأيهم في مرتكب الكبيرة، فهو قول مشهور وأولى بالرفض لأن العبارة التي قالها الحسن البصري لا ندرى ماذا تعنى وهذا يترتب على شكل نطقها:

* فهل هي: اعتزلنا واصل.

* أم هي اعتزلنا واصل.

فالأولى: تعنى خاصمتنا واصلًا برأيه في الكبيرة وقوله بالمنزلة بين المنزلتين، وبالتالي يكون هو الذي قرر الاعتزال وليس واصلًا.

(١) العقد الفريد ج ١ ص ٢٠٨.

(٢) رسائل الخوارزمي ص ٣٨.

(٣) التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع.

ونرى الثانية: تعنى: خاصمنا واصل بقوله: بالمنزلة بين المنزلتين فى صاحب مرتكب الكبيرة وبالتالي يكون واصل هو الذى أراد الاعتزال ليس بالرأى وحده، بل بالرأى والمكان والاستقلال وعلى أى توجيه من التوجيهين هو مربك، ولا ريب، فإن واصلًا ليس هو الوحيد الذى خالف البصرى، فالخوارج لهم رأيهم فى الكبيرة، والمرجئة لهم رأيهم فى الكبيرة، والقدرية لهم رأيهم فى الكبيرة، فلم يكن الخلاف حول الكبيرة من بدع المعتزلة وحدهم، فكان هناك حكم أهل السنة الذى رأى فيه البعض تساهلا وكان هناك حكم الخوارج الذى كان عظيم القسوة فى التطرف وكان هناك المرجئة فوقفوا عن الحكم وأرجأوا الحكم لله، وهكذا كان الباب واسعا والمجال مفتوحا لظهور آراء أخرى، فإن واصل بن عطاء وهو معروف بمناظراته للجهمية والسمنية وبعض آخر من أصحاب المقالات والزندقة، فأدلى برأيه حسب ما اهتدى إليه وهو أن مرتكب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر بل هو فى منزلة بين المنزلتين؛ الإيمان والكفر، ودعاه: فاسقا، وهكذا تميز المعتزلة بالقول بالمنزلة بين المنزلتين.

وعلى أثر القول بها حملوا لقب الاعتزال، وهذا ولا شك لا نراه بعيدا بل وأولى بالقبول على نحو ما ذهب إليه الملطى بأنه يعنى موقفا سياسيا وهو قضية الخلافة التى فجرها معاوية مرة ثانية مع ابنه يزيد ونقم عليه الحسن البصرى حين قال: أربع خصال فى معاوية لو لم تكن فيه إلا واحدة لكانت موبقة: خروجه على هذه الأمة بالسفهاء حتى ابتزها أمرها بغير مشورة منهم، وادعائه ريادا، وقد قال النبی ﷺ: «الولد للفراش وللعاهر الحجر». وقتله حجر بن عدى فى له من حجر وأصحاب حجر، واستخلافه يزيد، وهو سكير يلبس الحرير ويضرب بالطنابير^(١).

وقد طبق واصل بن عطاء هذا المبدأ الذى وضعه على المتنازعين على الخلافة، وكان أهل ذلك العصر مختلفين فى هذه المسألة أيضا.

فشيعة على بن أبى طالب يكفرون الذين خرجوا عليه وحاربوه وحرموه من حقه فى الخلافة، وجماعة معاوية يلعنون عليا فى المساجد، والخوارج يقولون أن أصحاب الجمل كفروا بقتالهم عليا وأن عليا كان على حق فى قتال أصحاب الجمل. وفى قتال أصحاب معاوية بصفين إلى وقت التحكيم ثم كفر بالتحكيم، وأهل السنة يعتقدون بصحة إسلام الفريقين فى حرب الجمل وصفين ويرون أن الذين قاتلوا عليا فيهما كانوا عصاة مخطئين ولكن خطأهم لم يكن كفرا ولا فسقا، وأما المرجئة فكانوا يؤمنون بحسن

(١) فرق وطبقات المعتزلة: إلقاضى عبد الجبار المتوفى ٤١٥ .

إسلام الفريقين ويرجئون الحكم عليهما إلى يوم القيامة، فلما قام واصل خالف جميع هذه الأقوال، وخرج عليها، وأدلى بحكمه الخاص في ذلك النزاع فقال في عثمان وقاتليه وخاذليه، إن أحد الفريقين لا محالة فاسق مخطئ، غير أنه لا يستطيع أن يعين أيهما المخطئ، فلا يمكنه لذلك أن يقبل شهادتهما^(١)، كذلك قال في أصحاب الجمل وفي المتلاعنين أن أحدهما مخطئ فاسق، وقد يكون الفسقة من الفريقين، وإذا كان يشك فيهما كليهما ولا يعرف أيهما الفاسق رفضت شهادتهما، وقد ذهب صاحبه عمرو ابن عبيد إلى أبعد من ذلك فحكم بفسق الفريقين من أصحاب الجمل وصفين ولم يقبل شهادتهما جميعاً^(٢).

لم يكتف واصل بن عطاء بالحكم على المتحاربين على الخلافة فحسب بل تعرض لحل ذلك النزاع السياسي من أساسه، وكانت آراء الأحزاب الإسلامية في الخلافة متضاربة: فأهل السنة يقولون أن الخليفة يجب أن يكون عربياً من قريش، وأنه يصل إلى سدة الخلافة بمبايعة الأمة وموافقتها، والشيعة يرون أن الإمامة محصورة في أولاد علي ابن أبي طالب من زوجته فاطمة بنت رسول الله ﷺ بالتعيين الإلهي، والخوارج يصرون على أن تكون الخلافة بانتخاب الأمة إذا دعت الضرورة إلى ذلك، وكل مسلم يحق له أن ينتخب لإشغال ذلك المنصب السامي ولو كان عبدا حبشياً، فجرب واصل أن يوحد هذه الآراء المتباينة ويكون منها حلاً يرضى الجميع ويحجى وسطاً بين تطرف الشيعة والخوارج، فقال أن الإمامة باختيار الأمة، وحجته في ذلك أن الله عز وجل لم ينص على رجل بعينه، ولا رسول الله ﷺ ولا اجتمع المسلمون على رجل بعينه، وفي هذا وافق أهل السنة والخوارج فلماذا لا يكون سبب إطلاق اسم المعتزلة عليهم سبباً سياسياً؟

٢- أهل العدل والتوحيد :

روى المقلبي أن المعتزلة كانوا يطلقون على أنفسهم اسم أهل العدل والتوحيد^(٣).

وذكر الإمام ابن المرتضى أنهم يسمون أنفسهم العدلية والموحدة^(٤) وجاء في صريح الأعشى أن المعتزلة يسمون أنفسهم أهل العدل والتوحيد، ويعنون بالعدل نفى القدر والقول بأن الإنسان هو موجد أفعاله تنزيهاً لله تعالى عن أن يضاف إليه الشر، ويعنون بالتوحيد نفى الصفات القديمة والدفاع عن وحدانية الله عز وجل^(٥).

(١) الملل والنحل ج ١ ص ٥٦ .

(٢) الفرق بين الفرق ص ١٠٠ - ١٠١ .

(٣) العلم الشامخ ص ٣٠٠، ٤١٥ - ٤١٦ .

(٤) المنية والامل ص ٢ .

(٥) صبيح الأعشى للقلقشندى ج ١٣، ص ٢٥١ .

والمعتزلة يفضلون أن يدعوا أهل العدل والتوحيد^(١)، فقد كان الصاحب بن عباد أحد أشياخهم إذا تحدث عنهم لا يستعمل غير هذا الاسم^(٢).

ولقب المعتزلة أنفسهم بـ «العدلية» («العدليين»، «أهل العدل») لأخذهم بالأصل الأول، وبـ «الموحدة» لأخذهم بالثاني، وبـ «أهل العدل والتوحيد» -وهو اللقب الذى اشتهروا به- لأخذهم بالأصلين، ولقول المعتزلة بأن الإنسان «خالق» أفعاله، خيرها وشرها، لقبهم خصومهم بـ «القدرية»، وهى التسمية ذات المدلول السلبى، الذى ارتبط بالحديث المنسوب إلى النبى ﷺ «القدرية مجوس هذه الأمة»، فقد كان هؤلاء الخصوم يرون فى وصف المعتزلة للإنسان بأنه «خالق» أفعاله، وفى إنكارهم -فى سياق ذلك- أن يكون الإله خالق الشر، ضربا من تنويه المجوس، القائلين بإلهين، واحد للخير وآخر للشر، أما المعتزلة فقد تبرأوا من لقب «القدرية»، مؤكدين أن معارضيتهم بالذات، بقولهم إن أفعال الإنسان مقدرة عليه، هم الأحق بهذا اللقب، وبالذم الذى يتضمنه الحديث النبوى، سموا خصومهم فى خلق الأفعال بـ «الجبرية» و «المجبرة»، وفيما بعد استقر لفظا «القدرية» و «الجبرية» للدلالة على الموقفين المتعارضين من مشكلة أفعال الإنسان، هل هو خالقها أم هو مجبر عليها، موقفى التخيير والتسيير.

٣- أهل الحق :

يعتبر المعتزلة أنفسهم أهل الحق والفرقة الناجية، ويدعون خصومهم بأسماء مختلفة كالمجبرة والقدرية والمجورة والمشبهة والحشوية^(٣).

٤- القدرية :

من البحوث التى تعتبر من تجديدات المعتزلة مسألة الاختيار والقدرة الإنسانية، وأدرجها علماء الكلام تحت اسم «القدرية» ومن الصعب تحديد معنى القدرية فهى أطلقت على الشئ ونقيضه :

* فعند ابن قتيبة^(٤) : هم الذين أضافوا القدرة إلى أنفسهم على معنى أنهم أصحاب الاختيار، وهم الذين يخالفون الجبرية.

- وأطلق قديما على الجبرية الذين يقولون بالقدر خيره وشره.

(١) للنية والأمل ص ٢ .

(٢) معجم الأدباء لياقوت الحموى ج٦، ص ١٩٠ ، ٢٨٦ .

(٣) العلم الشامخ ص ٣٠٠، المعتزلة رهدى جاد الله .

(٤) تأويل مختلف الحديث .

- وزيد بن علي كان يقول: أبرأ من القدرية الذين حملوا ذنوبهم على الله، ومن المرجئة الذين أطمعوا الفساق في عفو الله.

وقال بعضهم: إن الله تعالى يخلق الخير وإن الشيطان يخلق الشر^(١)، وهذا ما جعل الأشعري^(٢) يسميهم «مجوس الأمة».

يقول المقدسي: من غلبة المعتزلة على القدرية أنه لا يميز إحداهما من الأخرى إلا كل تحرير، وحاول القاضي عبد الجبار: أن يثبت من الأحاديث أن اسم القدرية لا ينبغي أن يطلق على المعتزلة بل على القائلين بالقدر خيره وشره.

أما عن فرقة القدرية فقد سبقت المعتزلة وكان من رؤسائها الأوائل معبد الجهنى وغيلان الدمشقي، ولما ظهر المعتزلة أخذوا عن القدرية قولها في نفى القدر فعلق بهم، ذلك اسمها وخصوصاً أنهم يعتبرون غيلان الدمشقي واحداً منهم^(٣)؛ ولذلك فإننا نرى ابن قتيبة الدينوري^(٤) والبغدادى في كلامهما عن القدرية والمعتزلة لا يفرقان بينهما بل يتحدثان عنهما كأنهما فرقة واحدة.

قال الشهرستاني: المعتزلة يسمون أصحاب العدل والتوحيد ويلقبون بالقدرية؛ وذلك لإسنادهم أفعال العباد لقدرهم وإنكارهم القدر فيها موافقة لرأى معبد الجهنى، وغيلان الدمشقي القدريين.

وقال أبو منصور البغدادى في كتاب (الفرق) في تعداد المسائل التي اتفق عليها القدرية والمعتزلة: ومنها قولهم جميعاً بأن الله تعالى غير خالق لاكساب الناس، وأن الناس هم الذين يقدرون أكسابهم، وأنه ليس لله تعالى إليه: قدرى بفتح القاف، لذلك أنصف الشهرستاني حين أطلق على نفاة قدرة الإنسان: الجبرية أى مجبرون على أفعالهم.

راج هذا المذهب في العصر الأموى، ووجد فيه الأمويون تبريراً لأفعالهم حيث إن الأفعال تقع بقدر الله وليست بقدرة الإنسان، وعلى أساس القول بالجبرية ظهرت مشكلة مجرمى مرتكب الكبيرة وظهر أثر هذه المشكلة في الخلاف، واضحاً، بين الفرق: على أربعة آراء، وعلى أساس هذه الآراء ظهرت مفاهيم الإيمان، هل معرفة-

(١) مقالات الإسلاميين.

(٢) ابن قتيبة مختلف الحديث.

(٣) الانتصار ص ١٢٧، والمنية والأمل ص ١٥.

(٤) كتاب المعارف ص ١٣٥.

تصديق-إقرار-وهل الفعل الإنسانى يزيده أو ينقصه؟ وهل يترابطان أو على الإرجاء، وهكذا كان النقاش يدور حول الإيمان والإرجاء، وهل الإيمان وحده هو الذى ينقذ المؤمن أو يدخل فيه العمل.

وربما كان إطلاق اسم قدرية البصرة عليهم على ما بينهم من خلاف فى المفهوم كما بينا من قبيل ذمهم جميعا.

يقول الشهرستاني:

الجبر: هو نفى الفعل حقيقة عن العبد وإضافته إلى الرب تعالى، و«الجبرية» أصناف:

فالجبرية الخالصة: هى التى لا تثبت للعبد فعلا ولا قدرة على الفعل أصلا، والجبرية المتوسطة: هى التى تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة أصلا، فأما من أثبت القدرة الحادثة أثرا ما فى الفعل وسمى ذلك كسبا، فليس بجبرى.

والمعتزلة يسمون من لم يثبت للقدرة أثرا فى الإبداع والأحداث استقلالا جبريا ويلزمهم أن يسموا من قال من أصحابهم بأن المتولدات أفعال لا فاعل لها: جبريا، إذ لم يشبها للقدرة الحادثة فيها أثرا، والمصنفون فى المقالات عدوا «النجارية» والضرارية من «الجبرية» وكذلك جماعة «الكلائية»: من الصفاتية و«الأشعرية» سموهم تارة «حشوية» وتارة «جبرية» ونحن سمعنا إقرارهم على أصحابهم من «التجارية» و«الضرارية» فعددناهم من «الجبرية» ولم نسمع إقرارهم على غيرهم فعددناهم من «الصفاتية».

أما أصحاب «جهنم بن صفوان» وهو من «الجبرية الخالصة» فظهرت بدعته «بترمذ» وقتله «سالم بن أحوز المازنى» (بمرو) فى آخر ملك بنى أمية، وقد وافق المعتزلة فى نفى الصفات الأزلية، وزاد عليهم بأشياء:

منها قوله: لا يجوز أن يوصف البارئ تعالى بصفة يوصف بها خلقه، لأن ذلك يقضى تشبيها فنفى كونه: حيا، عالما، وأثبت كونه: قادرا، فاعلا، خالقا، لأنه لا يوصف شيء من خلقه بالقدرة، والفعل، والخلق.

ومنها إثباته علوما حادثة للبارئ تعالى لا فى محل، قال: لا يجوز أن يعلم الشيء.

ومنها قوله: من أتى «المعرفة» ثم جحد بلسانه لم يكفر بجحده؛ لأن العلم والمعرفة لا يزولان بالجحد فهو مؤمن. قال: والإيمان لا يتبعض أى لا ينقسم إلى: عقد

وقول، وعمل، قال: ولا يتفاضل أهله فيه، فإيمان الأنبياء وإيمان الأمة على نمط واحد، إذ المعارف لا تتفاضل.

وكان السلف كلهم من أشد الرادين عليه ونسبته إلى التعطيل المحض، وهو أيضا موافق «للمعتزلة» في: نفى «الرؤية» وإثبات خلق الكلام وإيجاب المعارف بالعقل قبل ورود «السمع».

٥- الثنوية والمجوسية:

يقول المقرئ، إن المعتزلة يدعون الثنوية لقولهم الخير من الله والشر من العبد^(١)، وكان المعتزلة الأقدمون يقولون: إن الله تعالى يخلق الخير وأن الشيطان يخلق الشر^(٢)، ولما كان هذان القولان يشبهان قول الثنوية المجوسية فإن المعتزلة اكتسبوا علاوة على أسمائهم العديدة اسم المجوس، فإنهم بسبب هذه الأثنية سموا مجوس الأمة الإسلامية، وقد أتى عن النبي ﷺ أنه قال: «القدرية مجوس هذه الأمة فإن مرضوا فلا تعودهم، وإن ماتوا فلا تشهدوا جنازتهم»^(٣).

ولا جرم أن المعتزلة لا يقبلون بهذا الاسم، وهم إنما تنصلوا من اسم القدرية وأنكروه بقوة وشدة تخلصا من وصمة لقب المجوسية^(٤).

٦- الجهمية:

كذلك يلقب المعتزلة بالجهمية، والجهمية فرقة ظهرت قبل المعتزلة وقالت بالجبر وخلق القرآن ونفت الصفات وأنكرت الرؤية.

فلما قام المعتزلة بعد ذلك أخذوا عن الجهمية أقوالها في خلق القرآن ونفى الصفات والرؤية، فأطلق عليهم أهل السنة اسم الجهمية، وصاروا يعرفون به عندهم، ويقول الشيخ جمال الدين القاسمي الدمشقي: فإن المعتزلة أخذت عن الجهمية القول بنفى الرؤية والصفات وخلق الكلام ووافقتها عليها، وإن كان لكل فروع واختيارات غير

(١) مقالات الإسلاميين.

(٢) الخطط ج ٤ ص ١٦٩.

(٣) تأويل مختلف الحديث ص ٥.

(٤) تأويل مختلف الحديث ص ٩٦، ٩٨ والإبانة ص ٧٣.

ما للأخرى^(١)، إلا أن ما توافقوا فيه من هذه المسائل الكبيرة جعلهم كأهل المذهب الواحد، فلذلك أطلق أئمة الأثر لفظ الجهمية على المعتزلة. فالإمام أحمد في كتابه الرد على الجهمية، والبخارى في الرد على الجهمية ومن بعدهم، إنما يعنون بالجهمية فيه المعتزلة، لأنهم كانوا في المتأخرين أشهر بهذه المسائل من الجهمية، ولكن كان غرض المتقدمين بالرد ومناقشة جهمية، لأنها الأم لغيرها، والسابقة على سواها في الظهور، بل هي أول فئة ظهرت في الإسلام بمذهب التأويل، وقام حزبها بالدعوة إلى مذهبها في ريعان الدولة الأموية كما تقدم؛ لذا غلب عند السلف اسمها على غيرها من قاربها وتلقى عنها.

بما ذكرناه يزول الإشكال والاشتباه الذي يراه بعضهم من ذكر الجهمية في تلك المسائل، مع أنها في عرفهم وما يدرسونه في كتب الكلام المتأخرة مضافة إلى المعتزلة، وحاصل دفع الإشكال أن تلقيهم بالجهمية إنما كان لما وجد من موافقتهم للجهمية في تلك المسائل مع مراعاة سبقهم فيها على المعتزلة، وتمهيدهم السبيل للتوسع فيها. قال الغزالي: وأولوا من صفاته تعالى الرؤية وأولوا كونه سميعا بصيرا، وأولوا المعراج ورعّموا أنه لم يكن بالجسد، وأولوا عذاب القبر^(٢)، وجملة أحكام الآخرة، ولكن أقروا بحشر الأجساد، والجنة واشتمالها على الملاذ المحسوسة، وبالنار وباشتغالها على جسم محسوس محرق يحرق الجلود.

قال الإمام ابن تيمية^(٣): لما وقعت محنة الجهمية نفاة الصفات في أوائل المائة الثالثة على عهد المأمون وأخيه المعتصم ثم الواثق، ودعوا الناس إلى التجهم وإبطال صفات الله تعالى، وطلبوا أهل السنة للمناظرة ولم تكن المناظرة مع المعتزلة فقط، بل كانت مع جنس الجهمية من المعتزلة والنجارية والضرارية وأنواع المرجئة، فكل معتزلي جهمي، وليس كل جهمي معتزلي، لكن جهم أشد تعطّيلا، لأنه ينفي الأسماء والصفات، ويشر الميرسي كان من المرجئة ولم يكن من المعتزلة، بل كان من كبار الجهمية.

ومن جاء بعدهم إنما عنوا بالجهمية المعتزلة، أما أئمة السنة المتقدمون الذين ردوا على الجهمية فقد كانوا يقصدون الجهمية الأولى لأنها سابقة للمعتزلة، ويظهر قول

(١) الملل والنحل ج ١ ص ٥٠ وصبح الأعشى ج ١٣ ص ٢٥١.

(٢) إحياء علوم الدين ج ٣، ص ٢٥٠.

(٣) منهاج السنة ج ١ ص ٢٥٦.

القاسمي جليا في كلام الإمام ابن تيمية الحراني وفي كلام تلميذه ابن قيم الجوزية، فإنهما كليهما يردان على الجهمية وهما يقصدان بها المعتزلة.

وكما تنصل المعتزلة من اسم القدريّة كذلك رفضوا بنفس الشدة اسم الجهمية، وتبرأوا من جهم وأصحابه الجبرية، فكان عندهم في سوء الحال والخروج من الإسلام كهشام بن الحكم الرافضي^(١).

٧- الخوارج :

ينسب بعضهم المعتزلة إلى الخوارج ويدعونهم «مخانيث الخوارج» ذلك بأن المعتزلة، ولا سيما شيخاها الأولان واصل بن عطاء وعمر بن عبيد كانوا يوافقون الخوارج في تخليد مرتكب الكبيرة في النار مع قولهم أنه ليس بكافر^(٢).

٨- المعطلة :

كان أهل السنة يطلقون على الجهمية الأولى نفاة الصفات اسم المعطلة لتعطيلها الله تعالى عن صفاته^(٣)، أي تجريده تعالى منها، وكانوا يرمون من وراء هذه التسمية إلى ذم الجهمية وهجومها، فإن أهل الموصل أخذوا، بعد هزيمة مروان بن محمد، يسبون وينادونه: يا معطل^(٤)، لأن مروان كان على مذهب المعطلة، وحين قام المعتزلة، واقتبسوا عن الجهمية الأولى قولها بنفي الصفات، لزمهم اسم المعطلة.

وقد وضع ابن قيم الجوزية كتابه «الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعطلة» وهو يقصد الرد على المعتزلة في الدرجة الأولى.

٩- شيعة المعتزلة :

والفرقة الرابعة من الزيدية: هم معتزلة بغداد، يقولون بقول الجعفرين؛ جعفر بن مبشر الثقفي، وجعفر بن حرب الهمداني، ومحمد بن عبد الله الإسكافي وهؤلاء أئمة معتزلة بغداد، وهم زيدية يقولون بإمامة المفضول على الفاضل، ويقولون: إن عليا عليه السلام أفضل الناس بعد رسول الله ﷺ لا يسبقه بالفضل أحد من الأمة، ورعوا أن

(١) الانتصار ص ١٢٦.

(٢) مروج الذهب ج ٦ ص ٢٢.

(٣) الصواعق المرسلة ج ١ ص ١٩٢.

(٤) ابن الأثير ج ٥ ص ١٧١.

إمامة المفضول على الفاضل جائزة لما ولى النبي ﷺ عمرو بن العاص على فضلاء المهاجرين والأنصار فى غزوة ذات السلاسل.

. وقالوا: لو أن رجلا عالما قارئا، وآخر دونه فى العلم والقراءة قدم فصلى المفضول بهم وصلى الفاضل خلفه، جاز ذلك بعد أن يكون هذا الدون يعلم معالم الصلاة والقراءة، قالوا: فكذلك يبايع المفضول على الفاضل إذا علم أنه يقوم بالإمامة، ويؤدى حقها، ويعلم علمها، قالوا: فكذلك فعل أصحاب رسول الله ﷺ حيث رأوا أبا بكر- وإن كان على أفضل منه- يصلح لهم فولوه ورضى به على، وتابعهم، وأخذ العطاء منهم، وضرب بين أيديهم بالسوط وصلى خلفهم، وتزوج من سيهم أم محمد ابن الحنفية، فأبو بكر، وعمر، وعثمان، وعلى، وطلحة، والزبير، وعائشة، وسعد، وسعيد، وعبد الرحمن بن عوف، وأبو عبيدة وأزواج النبي ﷺ كلهم فى الجنة لا شك فيهم، وأن عليا أفضلهم ويتولونهم وجميع الصحابة إلا أن هؤلاء الذين شهدوا لهم بالجنة لقول النبي ﷺ: «عشرة فى الجنة» وقوله ﷺ: «أزواجى فى الدنيا أزواجى فى الآخرة»، ويتبرؤون من أبى موسى الأشعرى، والمغيرة بن شعبة، والوليد بن عقبة، وطوائف رعبوا أنهم ماثوا على عداوة على مع معاوية رضى الله عنهم، وركنوا إلى الدنيا وآثروها على الآخرة، ويتبرؤون ممن يتبرأ من أبى بكر، وعمر، وعثمان، وعلى، وهؤلاء العشرة الذين بشروا بالجنة، ويقولون: من تبرأ منهم فهو فاسق عاص، ويقولون: على أفضل الأمة بعد رسول الله ﷺ ويعتدون بشهادته ويأخذون بقوله فى العدل، والتوحيد، والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر والقول بإحباط الأعمال والقول بالفرض، ويقتدون به فى قتال أهل الصلاة ويقولون: هو إمامنا، ومعلمنا، وحجة الله علينا بعد رسول الله ﷺ، وهؤلاء هم الشيعة الخالص عندهم.

واصل بن عطاء ومدرسته الخلافية

نشأته:

هو واصل بن عطاء، أما عن لقبه فقد لقب واصل «بالغزال»^(١) وقد كشف لنا المبرد^(٢) عن السبب في تلقيبه بالغزال فذكر أنه لم يكن غزالاً ولكنه كان لقب بذلك لأنه كان يكثر الجلوس في الغزاليين ليعرف المتعففات من النساء فيجعل صدقته لهن، وكان واصل بن عطاء يلازم في سوق الغزل شخصاً معيناً كان صديقاً له هو أبو عبد الله الغزال^(٣) مولى قطن الهلالي^(٤) ويقال أنه رضيع لواصل^(٥).

وأما تاريخ ولادته فقد اتفق المترجمون لواصل على أنه ولد سنة ٨٠هـ/٦٩٩م بمدينة الرسول ﷺ ويبدو أنهم قد اعتمدوا في ذلك على قول ابن الحسين الخياط الذي نقله صاحب الأمالي^(٦).

أورد القاضي عبد الجبار^(٧) رواية تفيد أن واصل بن عطاء ورث عن أبيه عشرين ألف درهم وأنه لم يمس منها شيئاً وأمر أن تجعل في كوة فحرس خلف باب داره ثم قال لأصحابه من احتاج إلى شيء منه فليأخذه، من كان عنده فضل فليبق لمن يحتاج إليه وهذه الرواية حسمت الخلاف الدائر حول: هل ولد حراً أم على الرق؟ ولأن معنى ذلك أنه كان حراً وبالتالي فإن واصلاً قد ولد على الحرية ما في ذلك شك.

ذكر القاضي عبد الجبار أن من بعض الأقوال: مولاته لبنى هاشم^(٨) ولعل الذين ذكروا أنه كان مولى لبنى هاشم استندوا إلى الروايات القائلة بأنه رباه محمد بن الحنفية^(٩) وأخذ علومه عنه وعن ابنه أبي هاشم^(١٠) ويبدو أن صلته بالبيت الهاشمي هي

(١) القاضي عبد الجبار، فصل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص ٢٣٩ تحقيق فؤاد سيد-الدار التونسية للنشر ١٩٧٤ واصل بن عطاء وآراؤه الكلامية د. سليمان الشوابشي.

(٢) الكامل ١٢٣/٢.

(٣) ابن المرتضى النية والامل ص ٤١ تحقيق سامي النشار ومن معه القاهرة ١٩٧٢.

(٤) ياقوت معجم الادباء ٢٤٣/١٩.

(٥) أمالي المرتضى ١٦٣/١.

(٦) الشريف المرتضى ١٦٤/١.

(٧) فصل الاعتزال ص ٢٣٩ وفرق وطبقات المعتزلة ص ٤٤ القاضي عبد الجبار.

(٨) أمالي المرتضى، ١٦٣/١، ابن المرتضى: النية والامل، ص ٢٩.

(٩) البلخي: باب ذكر المعتزلة ص ٦٤ المنشور ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة.

(١٠) فصل الاعتزال، ص ٢٣٤ وفرق وطبقات المعتزلة القاضي عبد الجبار تحقيق وتعليق د. علي سامي النشار، عصام الدين محمد علي.

التي دفعت زيد بن علي على التلمذة عليه. لكن الإمام زيدا أسندها إلى علمه حين رد زيد على أخيه جعفر الصادق قائلا له: ما منعك من اتباعه إلا الحسد^(١).

ولقد نشأ واصل بن عطاء بعاصمة الإسلام الأولى مدينة الخلافة الإسلامية فإنها كانت موطن البقية الباقية من الصحابة من المهاجرين والأنصار الذين لجؤا من بطش الأمويين في واقعة الحرة.

كانت المدينة مركزا هاما من مراكز الحياة العلمية في ذلك العصر بها أساطين العلم من التابعين الذين أخذوا عن الصحابة الأحاديث وتلقوا عنهم الفتاوى ومناهج الفقه، ومن أبرز هؤلاء نافع مولى ابن عمر المتوفى سنة (١٢٩هـ-٧٣٩م) وهو الذي لقب بفقهاء المدينة، وقد بعثه عمر بن عبد العزيز إلى مصر ليعلم أهلها القرآن والسنة^(٢) وسعيد بن المسيب المتوفى سنة (٩٤هـ-٧١٣م) الذي كان رأس من بالمدينة في دهره والمقدم عليهم في الفتوى حتى سمي بفقهاء الفقهاء^(٣)، وعروة بن الزبير المتوفى سنة (٩٣هـ-٧١٢م) الذي وصفه الزهري بأنه بحر لا ينزف^(٤)، وابن شهاب الزهري المتوفى سنة (١٢٤هـ-٧٤٣م) وكان من أكبر علماء المدينة في عصره وهو أول من دون علم الحديث^(٥) وبذلك بلغت المدينة شأنا علميا كبيرا في العهد الذي ولد فيه واصل حتى أنها كانت مقصد طلاب الحديث وطلاب الفقه وطلاب السير والمغازي^(٦) كما ذكر ابن الأثير أن عبد العزيز بن مروان بعث ابنه «عمر» إلى المدينة للتأديب بها^(٧) ولعل كثرة العلماء بالمدينة هي التي أغنت الإمام مالك عن الارتحال في طلب العلم مع أن الرحلة في ذلك الوقت كانت من أهم مقومات العالم ولا سيما للمحدث.

ولهذا كان الناس يفضلون الأخذ برأي أهل المدينة. وقوى هذا الاتجاه الإمام مالك ابن أنس الذي اعتبر عمل أهل المدينة مصدرا تشريعا بعد الكتاب والسنة وقول الصحابي والإجماع مقدما إياه على القياس^(٨).

روى عن أم يوسف زوجة واصل أنها قالت: كان واصل إذا جنه الليل صف قدميه يصلى ولوح ودواة موضوعين بجانبه فلماذا مرت آية فيها حجة على مخالف جلس

(١) فرق وطبقات المعتزلة ص ٤٦ القاضي عبد الجبار.

(٢) الذهبي، تذكرة الحفاظ ١/ ٨٧ مطبعة دائرة المعارف النظامية حيدر آباد الداكن.

(٣) ابن سعد: الطبقات ٣٤٩، ١١٩/٥ دار صادر بيروت ١٩٥٧.

(٤) ن. م. ١٧٨/٥.

(٥) تذكرة الحفاظ، ١/ ٩٦، وفيات الأعيان ١/ ٤٥١، تهذيب التهذيب ٩/ ٤٤٥.

(٦) أحمد أمين: فجر الإسلام ص ١٧١ ط رابعة القاهرة ١٩٦٤.

(٧) ابن الأثير الكامل ٤/ ١٥٤.

(٨) القاضي عياض: ترتيب المدارك تحقيق أحمد بكير ١/ ٦١، ٦٤ منشورات دار مكتبة الحياة-بيروت.

فكتبها ثم عاد فى صلاته^(١) كما أنكر واصل على عمرو بن عبىء جراته فى التفسىر وتعسفه فى التأوىل وتخرىجه للأحادىث على غىر وجهها^(٢) ولعل اهتمام واصل بالفقه وبلوغه رتبة الاجتهاد وإن لم يشتهر بالفتوى^(٣) أكبر دلىل على تأىىر المىنة فى تفكىر واصل^(٤).

تلمذة واصل على محمد ابن الحنفىة :

لم ىسم المؤرخون هؤلاء الشىوخ على الرغم من كثرتهم إلا اثنىن وهما محمد ابن الحنفىة وابنه عبء الله المكنى بأبى هاشم.

فقد ذكر البلخى أن محمد ابن الحنفىة ربى واصل بن عطاء وعلمه وكان مع ابنه أبى هاشم فى الكتاب ثم صحبه بعد موت أبىه صحبة طويلة.

وحكى البلخى عن بعض السلف من المعتزلة أن أبى هاشم سئل عن علم أبىه فقال : إذا أردت أن تعلم ذلك فانظر إلى أثره فى واصل^(٥).

وىروى عن شىب بن شىبة^(٦) أنه قال : ما رأى فى غلمان ابن الحنفىة^(٧) أكمل من عمرو بن عبىء فقىل له : متى اختلف عمرو بن عبىء إلى ابن الحنفىة ؟

فقال : إن عمرا كان غلام واصل وواصل غلام محمد ابن الحنفىة وقد تابع القاضى عبء الجبار البلخى فى هذه الرواية فذكر أن واصل قد تتلمذ على ىد محمد ابن الحنفىة^(٨) وإذا أمعنا النظر فى هذه الرواىات تبىن لنا أنها رواىات غىر صحىحة فمحمد ابن الحنفىة توفى أول المحرم سنة ٨٠هـ بالمىنة كما ذكرنا أنفا فلا يعقل عندئذ أن يكون واصل قد أخذ عن محمد ابن الحنفىة بل يعد ذلك من باب المستحىل.

غىر أنه من الماحتمل أن يكون واصل قد أخذ عن أبى هاشم عبء الله بن محمد ابن الحنفىة المتوفى سنة (٩٨هـ-٧١٧م) وقد أشارت عدة مصادر اعتزالية وسنية إلى ذلك.

(١) القاضى عبء الجبار، فضل الاعتزال ص ٢٣٦ س ٣.

(٢) ابن عبء ربه، العقد الفرىء ٣٤١/١.

(٣) الأمدى، الأحكام ٣٢٦/١ مطبعة المعارف مصر ١٣٣٢.

(٤) الفرق الإسلامىة وحق الأمة السىاسى د. محمد إبراهىم الفىومى.

(٥) القضاء والقدر- مونىجرى وات.

(٦) من أصحاب عمرو بن عبىء ذكره القاضى عبء الجبار فى الطبقة الخامسة من طبقات المعتزلة (فضل الاعتزال، ص ٢٥٢) وفرق طبقات المعتزلة ص ٤٤.

(٧) ابن المرتضى، المنىة والأمل ص ١٦.

(٨) فضل الاعتزال، ص ٢٣٤.

يقول صاحب الأمالي: «وكان واصل ممن لقي أبا هاشم عبد الله بن محمد ابن الحنفية وصحبه وأخذ عنه»^(١).

أما البلخي والقاضي عبد الجبار فلم يقتصر على بيان العلاقة العلمية التي تربط بين واصل وأبي هاشم فقط بل أشارا إلى وجود علاقة أخرى تربط بينهما وهي رابطة الخوالة فقال: «وكان (أى واصل) خالا لأبي هاشم»^(٢).

الصلة بين التشيع والمعتزلة:

إن الروايات التي تربط بين المعتزلة (واصل) وابن الحنفية وابنه أبي هاشم لا تخلو من قصد صريح وهو تقوية صلة الاعتزال بالتشيع. أما القاضي عبد الجبار فقد عاش في ظل الدولة البويهية التي ناصرت التشيع وآذرت الاعتزال، وكان الصاحب بن عباد أحد وزراء هذه الدولة والمعتزلى المتعصب يغدق على القاضي العطايا والهبات من أجل مناصرته للدولة وتحقيق أغراضها؛ ولذلك لا يستبعد أن يكون القاضي سلك مسلك البلخي وهو توطيد العلاقة بين الشيعة والمعتزلة فنسب واصل مؤسس مذهب الاعتزال إلى آل أبي طالب ليضفي على المذهب ورجاله صبغة سياسية ولا أدل على ذلك من أن المصادر الاعتزالية هي التي انفردت بهذا القول فلم نعر على ما يؤكد ذلك في أى مصدر من المصادر السنية.

وعلى الرغم من إشارة بعض المصادر إلى أم أبي هاشم فلإنها لم تذكر أنها أخت لواصل، فقد ذكر الأصفهاني^(٣) أثناء حديثه عن أبي هاشم أن «أمه أم ولد تدعى نائلة» كما أشار صاحب البداية والنهاية في ترجمته لابن الحنفية: «وكان له من الولد عبد الله وحمزة وعلي وجعفر الأكبر والحسن وإبراهيم والقاسم وعبد الرحمن وجعفر الأصغر وعون ورقية وكلهم لأمهات شتى»^(٤).

ويبدو أنه لو كانت أم أبي هاشم أختا لواصل لوقع ذكرها وخاصة من طرف الأصفهاني الذي يفهم من قوله أنه يعرف كل شيء عن أم أبي هاشم فقد بين أنها أمة وأن اسمها «نائلة»^(٥).

(١) المرتضى، ١١٤/١ واصل بن عطاء وآراؤه الكلامية ص ٢٥.

(٢) فضل الاعتزال ص ٩٠، ٢٣٤ و فرق وطبقات المعتزلة ص ٤٣.

(٣) مقاتل الطالبين ص ١٢٦، تحقيق أحمد صقر، القاهرة ١٩٤٩.

(٤) ابن كثير، البداية والنهاية ٣٩/٩.

(٥) تاريخ الفرق الإسلامية السياسية والدينية - الشيعة العربية والزيدية، د. محمد إبراهيم الفيومي، دار الفكر العربى.

والواقع أن أبا هاشم الذي ورث الدعوة الشيعية المعروفة بالكيسانية^(١) أو الهاشمية^(٢) كان ذا مكانة علمية مرموقة أكسبته شهرة بين الناس حتى أنه عندما زار سليمان بن عبد الملك (٧١٥/٩٦، ٧١٨/٩٩) خافه فوضع له من سقاه السم في اللبن^(٣) فمات منه بالحمية من أرض الشام^(٤) سنة (٩٦هـ-٧١٧م).

ومن المحتمل أن يكون واصل سهل آراءه في المشكلات الدينية والسياسية المطروحة في ذلك العصر؛ كرايه في تعريف الإيمان وقضية الجبر والاختيار ومسألة الإمامة وغيرها من القضايا التي أثرت نتيجة الخلاف حول الخلافة ولا أدل على ذلك من اشتغال أخيه الحسن بمثل هذه القضايا فقد ذكرت عدة مصادر أن الحسن بن محمد ابن الحنفية كان أول من تكلم في الإرجاء وكان يكتب فيه الكتب إلى الأمصار^(٥).

كما كان الجدال حادا حول قضية الجبر والاختيار فقد أشاع بنو أمية عقيدة الجبر ليعضدوا حكمهم بالاستناد إلى دعامة دينية، وروى القاضي عبد الجبار عن أبي على الجبائي أن ابتداء رأي المجبرة كان من معاوية لما استولى على الأمر ورأى الناس لا يأترون بأمره فأوهمهم أن المنكر لفعله قد ظلمه حتى أنه قال: «لو لم يرني ربي أهلا لهذا الأمر ما تركني وإياه ولو كره الله تعالى ما نحن فيه لغيره»^(٦).

واصل وجههم:

استمر بنو أمية في دعم مذهب الجبر طيلة حكمهم، وسوف نبسط القول في هذه القضية عند حديثنا عن العوامل التي دفعت بواصل إلى القول بالعدل، غير أن هذا المبدأ لم يقبله الحزب المعارض لبنى أمية وهو حزب بنى هاشم لأسباب دينية أو سياسية أو للآثنين معا، فقد ذكرت بعض المصادر أن عبد الله بن عباس كتب إلى قراء المجبرة بالشام يؤنبهم على افتراءهم على الله وذلك بنسبة معاصيهم إليه وحمل آثامهم عليه^(٧) كما ظهر تابعي صدوق دعا إلى أن الإنسان مسئول عن أفعاله ونشر مقالته في أهم مراكز الحياة العلمية في ذلك العصر وهما البصرة والمدينة وصاحب هذه الدعوة هو معبد الجهني (٩٠هـ-٦٩٩م) الذي تذكر الأخبار عنه أنه اجتمع بكثير من علماء مكة والمدينة

(١) اللويحي، فرق الشيعة تحقيق إبراهيم الزين-بيروت ص ٢٧.

(٢) الشهرستاني، الملل والنحل ١/ ١٥٠.

(٣) عبد المنعم ماجد، التاريخ السياسي ٢/ ٣٢٥.

(٤) الأصفهاني، مقاتل الطالبين ص ١٢٦.

(٥) الملل والنحل، ١/ ١٤٤ تهذيب التهذيب ٢/ ٣٢١، طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة ٢/ ٣٣، ط أولى

مطبعة المعارف النظامية حيدر آباد.

(٦) فضل الاعتزال، ص ١٤٣.

(٧) فضل الاعتزال ص ١٦٢.

وأنه أثر فيهم بمذهبه القدرى^(١) وتابعه على هذا القول غيلان الدمشقى (بعد ١٠٥هـ-٧٢٤م) الذى كان شجا فى خلق بنى أمية^(٢).

وروى أن بعض السمنية^(٣) قالوا لجهم بن صفوان: ^(٤) هل يخرج المعروف عن المشاعر الخمسة؟ قال: لا، قالوا: فحدثنا عن معبودك هل عرفته بأيها؟ قال: لا، قالوا: فهو إذا مجهول، فسكت، وكتب بذلك إلى واصل بن عطاء، فأجاب وقال: كان يشترط وجها سادسا وهو الدليل فتقول: لا يخرج عن المشاعر أو الدليل فاسألهم: هل تفرقون بين الحى والميت؟ والعاقل والمجنون؟ فلا بد من: نعم وهذا عرف بالدليل، فلما أجابهم جهم بذلك قالوا: ليس هذا من كلامك، فأخبرهم، فخرجوا إلى واصل وكلموه وأجابوه إلى الإسلام.

واصل والاعتزال:

من هنا نستطيع القول أن واصل بن عطاء لم يرحل عن المدينة إلى البصرة إلا وقد اكتمل علمه ونضج عقله وتبلورت أفكاره، ولعل هذا السبب هو الذى حدا بالملطى إلى القول بأن أبا حذيفة واصل بن عطاء جاء بالاعتزال من المدينة^(٥) أما الشهرستانى فقد ذكر إلى جانبها رواية أخرى قد تضاهيها فى الصحة فقال: «ويقال أخذ واصل (أى الاعتزال) عن أبى هاشم عبد الله بن محمد ابن الحنفية ويقال أخذه عن الحسن البصرى»^(٦) وقد تابع صاحب مفتاح السعادة^(٧) الملطى فى رأيه إذ قال: «وأول ما ظهر مذهب الاعتزال وشاع إنما شاع عن واصل بن عطاء أخذ الاعتزال عن الإمام أبى هاشم عبد الله بن محمد ابن الحنفية».

(١) البغدادي: الفرق بين الفرق ص ١٨ تحقيق محيى الدين عبد الحميد نشر دار المعرفة-بيروت، تهذيب التهذيب ٢٢٥/١٠ الفرق الإسلامية وحق الأمة السياسى د. محمد إبراهيم الفيومى-دار الشروق.

(٢) فضل الاعتزال ص ٢٢٩.

(٣) السمنية: هم القائلون بالتناسخ قالوا بقدوم العالم، وقالوا: إبطال النظر والاستدلال، وزعموا أنه لا معلوم إلا من جهة الجواس الخمس، وأنكر أكثرهم المعاد، والبعث بعد الموت، وقال فريق منهم بتناسخ الأرواح فى الصور المختلفة، وأجازوا نقل روح الإنسان إلى كلب، وروح الكلب إنسان (الفرق ص ١٦٢).

(٤) جهم بن صفوان: هو الذى قال بالإجبار والاضطرار إلى الأعمال وأنكر الاستطاعة كلها، وزعم أن الجنة والنار تبيدان وتفتيان، وأن الإيمان هو المعرفة بالله تعالى فقط، وأنه لا فعل ولا عمل بغير الله تعالى، وإنما تنسب الأعمال للمخلوقين مجازا، قتله سلم بن أحور المازنى فى آخر رمان بنى مروان سنة ١٢٨هـ كما يقول ابن جرير وقيل سنة ١٣٢هـ (الفرق ص ١٢٨).

(٥) الملطى، التنبيه وارد ص ٤٢.

(٦) للعل والنحل ٤٩/١.

(٧) طاش كبرى راده ٣٣/٢.

والرأى عندي؛ أن النزعة الكلامية الاعتزالية استوت لدى واصل وتميزت بها شخصيته ثم ظهرت سماتها فيما بدر من نقاش بين الحسن البصري في القول بالمتزلة بين المنزلتين فاستقبل واصل لقاحها في المدينة ورمى بها في البصرة فنبئت واستوى عودها.

واصل والحسن البصري:

إن التاريخ لم يوقت لنا هذه الرحلة ولكننا نستطيع أن نخمن بأن مبارحة واصل للمدينة كانت بعد وفاة أبي هاشم عبد الله بن محمد ابن الحنفية أى حوالى سنة (٩٨هـ-٧١٧م) وهى السنة التى توفى فيها أبو هاشم.

وهذا ما يتضمنه صاحب «مفتاح السعادة» من أن مبدأ شيوع الكلام كان بأيدي المعتزلة والقدرية في حدود المائة من الهجرة؛ لأن ظهور الاعتزال كان من جهة واصل بن عطاء وكانت وفاته في إحدى وثلاثين ومائة وولادته في سنة ثمانين فيصير زمان طلبه للعلم وقدرته على الاجتهاد في حدود المائة تقريباً^(١).

حل واصل بن عطاء بالبصرة التى مصرت في خلافة عمر بن الخطاب رضى الله عنه.

ولعل ابن قتيبة لم يجانب الصواب حين وصف البصرة بقوله: «وأما البصرة فهى عثمانية تدين بالكف وتقول كن عبد الله المقتول ولا تكن عبد الله القاتل»^(٢).

وهذا ما جعل «واصلًا» يقصد البصرة التى نالت شهرة كبيرة حتى سميت «بقبة الإسلام»^(٣).

وهناك التقى بسيد التابعين وعالم البصرة وزاهاها الأول الحسن البصري الذى يعد مفخرة الإسلام حسب عبارة أبى حيان التوحيدى^(٤).

فقد كان أبو سعيد دائرة معارف يجمع مجلسه ضروباً من الناس «هذا يأخذ عنه الحديث وهذا يلقي منه التأويل، وهذا يسمع منه الحلال والحرام، وهذا يحكى عنه الفتيا، وهذا يتعلم الحكم والقضاء وهذا يسمع الموعدة، وهو فى جميع ذلك كالبحر العجاج تدفقاً وكالسراج تألقاً»^(٥).

(١) طاش كبرى زاده: مفتاح السعادة ٣٦/٢، واصل بن عطاء وآراؤه الكلامية سليمان الشواربى.

(٢) ابن قتيبة، عيون الأخبار، ٢٠٤/١.

(٣) الثعالبى: ثمار القلوب ص ١٢٨ القاهرة ١٩٠٨.

(٤) المقابسات: لأبى حيان التوحيدى، ص ٥٢ تحقيق حسن السندوبى ط أولى مصر ١٩٢٠.

(٥) واصل بن عطاء وآراؤه الكلامية ص ٥٠.

إلى جانب ما اشتهر به من مواقف شجاعة تجاه السلطة الأموية، ويتجلى ذلك في تشهيره بأعمال معاوية بن أبي سفيان^(١) وتنديده بظلم الولاة، وخاصة الحجاج بن يوسف الذي كان يدعو عليه في كل مجلس^(٢) حتى أن الحجاج هم بقتله مرارا ولكن الله عصمه منه.

وتذكر المصادر تتلمذ واصل على الحسن البصري^(٣) فالقاضي عبد الجبار يذكر أن واصلًا كان يلزم مجلس الحسن وكان شديد الانتباه في دروسه وكثير الإنصات إلى كلامه حتى أن البعض كانوا يظنون به الخرس لشدة صمته^(٤) وكان واصلًا أثناء تلقيه عن الحسن في حالة مخاض لأن صمته هذا لم يكن عن جهل وتبعية مطلقة لأستاذه بل ربما كان ناتجا عن استلهاهم نفساني واستنباط مترو للحقائق ولا أدل على ذلك من رد أحد مستحبيه على من يظن أنه أخرس فقال: «هذا الذي تعدونه في الخرس ليس أحد أعلم بكلام غالية الشيعة، ومارقة الخوارج وكلام الزنادقة والذهرية والمرجئة وسائر المخالفين والرد عليهم منه»^(٥).

فقد ذكر الشهرستاني في معرض حديثه عن الواصليّة، أن أبا حذيفة واصل بن عطاء كان تلميذا للحسن البصري يقرأ عليه العلوم والأخبار أما صاحب مفتاح السعادة فقد بين العلم الذي أخذه عن الحسن فقال: «ثم أن واصلًا جالس الحسن البصري بعد الإمام أبي هاشم يأخذ من الفقه»^(٦).

ولا تعارض بين القولين إذا ما حملنا معنى الفقه على معناه العام فيشمل الفقه والفقه الأكبر.

(١) قال الحسن في معاوية، أريع خصال كن في معاوية لو لم يكن فيه إلا واحدة لكانت موبقة: انتزاه على هذه الأمة بالسيف حتى أخذ الأمر من غير مشورة وفيهم بقايا الصحابة وذور الفضيلة، واستخلافه بعده ابنه، وادعائه زيادا وقد قال النسي: «الولد للفراش وللعاهر الحجر» وقتله حجر بن عدي (ابن الأثير ٢٠٩/٣) وانظر أيضا عن موقفه من يزيد «دائرة المعارف الإسلامية» مادة «الحسن البصري».

(٢) ابن كثير، البداية والنهاية ١٣٩/٩.

(٣) البغدادي: الفرق بين الفرق ص ٢١، ١١٧ الشهرستاني: الملل والنحل، ٤٦/١، ياقوت معجم الأدباء، ٢٤٣/١٩، ابن خلكان، وفيات الأعيان، ٨/٦، المقرئ، الخطط ٣٤٥/٢، القلقشندي، صبح الأعشى ٢٥١/١٣.

(٤) فضل الاعتزال: ٣٤/٢.

(٥) الملل والنحل ٤٦/١.

(٦) طاش كبرى راده: ٣٤/٢.

كما يفهم من عبارة التوحيدى عند حديثه عن سعة علم أبى سعيد حيث قال :
«ويجلس تحت كرسیه قتادة صاحب التفسير وعمرو وواصل صاحب الكلام وابن أبى
إسحاق صاحب النحو وفرقد السبخى صاحب الرقائق . . .»^(١).

الحسن البصري وعقيدة القدر:

فى دراسة هـ . رتر^(٢) يذهب فيها إلى أن الحسن البصري كان قدريا بل هو
المؤسس الحقيقى لعقيدة القدر رغم أن اسمه لم يدرجه ابن قتيبة فى كتابه المعارف عن
القدرية رغم أن تابعه قتادة مدرج فيها إلى جانب ما ذكره ابن عساكر من أنه كان متأثرا
بمعبد .

يقول ابن قتيبة أن الحسن البصري اعتقد عقيدة القدر إلى حد ما، وكان عطاء بن
يسار يقرن الحسن البصري بمعبد الجهنى سألهم معبد قائلا: يا أبا سعيد . . إن هؤلاء
الأمراء يسفكون دماء المسلمين ويحبسون أرواقهم ويقولون إنما نفعل ذلك وفقا لإرادة الله
ومشيئته (قدره).

فقال الحسن البصري: «إن أعداء الله يكذبون، إن إيمان الحسن البصري بعقيدة
القدر هو إيمان بعدل الله» وليس فى الرواية ما يشهد على تطرفه القدرى الذى يترتب
عليه النتائج اللاأخلاقية من إهمال الحقوق وإغفال المسئولية البشرية، أو ربما كان الحسن
البصري يتخذ موقفا وسطا مؤداه الإيمان بأن عدل والإيمان بضرورة استقامة الإنسان
وسعيه للعدل. ولا يريد الحسن البصري بقوله هذا إلا تأكيد الاتصال الوثيق بين عقيدة
القدر وعقيدة عدل الله واستقامته وبنه الناس على أن لديهم استطاعة السعى لتحقيق
العدل ليكونوا مستقيمين وعادلين.

والرأى أن واصل بن عطاء، قد تتلمذ على الحسن البصري طيلة أربع
سنين، استكمل فيها، ما لم يأخذه عن شيخه الأول أبى هاشم، نظرا لسعة علم هذا
الرجل، وتبحره فى شتى العلوم الرائجة فى عصره، وطرحه لمختلف القضايا السياسية
والدينية بكل شجاعة وحرية.

ثم إن هناك تشابها عجيبا بينه وبين غيلان الدمشقى^(٣)، فقد كان غيلان يقول
بالقدر خيره وشره من العبد^(٤)، ويدعو إلى العدل والتوحيد بقوله ورسائله^(٥) كما كان

(١) أبو حيان التوحيدى المقاييس ص ٥٢.

(٢) فى دراسته عن الحسن البصري المنشورة فى رواية إسلام عدد ٢١.

(٣) هو غيلان بن مسلم الدمشقى أبو مروان كاتب من البلغاء تنسب إليه فرقة «الغيلانية» من القدرية وهو ثانى
من تكلم فى القدر كائنات وفاته بعد سنة ١٠٥ هـ (لسان الميزان ٢٤٢/٤ المعارف ص ٢١٢ مفتاح السعادة
٣٥/٢، سرح العيون، ص ٢٠١).

(٤) الملل والنحل ١/١٤٣.

(٥) فضل الاعتزال ص ١٦٢ آخر سطر.

يعتقد في الإمامة أنها تصلح في غير قريش وكل من كان قائما بالكتاب والسنة كان مستحقا لها وإنها لا تثبت إلا بإجماع من الأمة^(١) أما التشابه الواضح بين غيلان وواصل فإنه يتمثل في «القول بالاختيار».

وقد أدرك الشهرستاني تأثير غيلان في واصل فقال: «وأما الاختلاف في الأصول، فحدثت في أيام الصحابة بدعة معبد الجهني وغيلان الدمشقي ويونس الأسواري في القول بالقدر وإنكار إضافة الخير والشر إلى القدر. ونسج على منوالهم واصل بن عطاء»^(٢).

كما أن كتب الطبقات عند المعتزلة عدت غيلان الدمشقي في الطبقة الرابعة طبقة واصل بن عطاء.

قال صاحب الأغاني: «كان بالبصرة ستة من أصحاب الكلام: عمرو بن عبيد، وواصل بن عطاء، وشار الأعمى، وصالح بن عبد القدوس، وعبد الكريم بن العرجاء، ورجل من الأزدي (قال أبو محمد يعني جرير بن حازم) فكانوا يجتمعون في منزل الأزدي ويختصمون عنده؛ فأما عمرو وواصل فصارا إلى الاعتزال، وأما عبد الكريم وصالح فصححا التوبة، وأما بشار فبقى متحيرا، وأما الأزدي فمال إلى قول السمنية وهو مذهب من مذاهب الهند وبقي ظاهره على ما كان عليه»^(٣).

ذكر الشهرستاني عند حديثه عن الواصلية فقال: «وكان عمرو بن عبيد من رواة الحديث معروفا بالزهد وواصل مشهورا بالفضل والأدب عندهم»^(٤).

روى القاضي عبد الجبار، أن رجلا من الخوارج سأل واصل مرة عن مسألة فلم يجع الخارجى الجواب فبصق في وجهه واصل فمسح البصاق ثم قال: لعلني أعجلتك عن جوابك، فقال له الخارجى: أنشدك الله أنت واصل بن عطاء؟ قال: نعم. فاستحيا مما صنع واعتذر إليه^(٥).

قبوؤه وحبه للعلم وشيوخه:

روى القاضي عبد الجبار في طبقاته أن واصل بن عطاء كان يلازم مجلس الحسن البصري، وكان كثير الإنصات لأستاذه لا يتكلم أبدا حتى ظن رواد حلقة الحسن أنه

(١) الملل والنحل ١/ ١٤٣.

(٢) الملل والنحل ١/ ٣٠.

(٣) الأغاني، ٣/ ١٤٠.

(٤) الملل والنحل ١/ ٤٩.

(٥) فضل الاعتزال ص ٢٣٥ ص ١٤، واصل بن عطاء وآراؤه الكلامية ص ٦٤ سليمان الشواني-الدار العربية للكتاب.

أخرس، ولكن أحد مستحبيه أزال هذا الظن فقال: «هذا الذي يعدونه في الخرس ليس أحد أعلم بكلام غالبية الشيعة ومارقة الخوارج وكلام الزنادقة والديهرية والمرجئة وسائر المخالفين والرد عليهم منه»^(١).

وروى المبرد، قال: حدثت أن واصل بن عطاء أقبل في رفقة فأحسوا بالخوارج وكانوا قد أشرفوا على العطب، فقال واصل لأهل الرفقة: إن هذا ليس من شأنكم فاعتزلوا ودهونى وإياهم فقالوا: شأنك. قال الخوارج له: ما أنت وأصحابك؟ قال: مشركون مستجبرون ليسمعوا كلام الله، ويقيموا حدوده، فقالوا: قد أجرناكم، قال: فعلمونا أحكامه، فجعلوا يعلمونه أحكامهم وجعل يقول: قد قبلت أنا ومن معى، قالوا: فامضوا مصاحبين فإنكم إخواننا، قال لهم: ليس ذلك لكم، قال الله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [التوبة] فأبلغونا مأمنا فساروا بأجمعهم حتى بلغوا الأمن^(٢).

ثم ذكر القاضى فى طبقاته نموذجاً آخر من هذا الجدال الطريف فيقول: «إن قوما من السمنية أتوا جهم بن صفوان فقالوا: هل يخرج المعروف عن هذه المشاعر الخمسة؟ قال: لا، قالوا: فحدثنا عن معبودك الذى تعبدته أشيء وجدته فى هذه المشاعر؟ قال: لا. قالوا: فإذا كان المعروف لا يخرج عن ذلك وليس معبودك منها فقد دخل فى المجهول، قال: فسكت جهم، وكتب إلى واصل، فكتب إليه واصل، قد كان يجب أن تشترط وجها سادسا وهو الدليل فتقول: إن المعروف لا يخرج عن المشاعر الخمسة وعن الدليل فلما لم تشترط ذلك شككت وكفرت فارجع إليهم الآن وقل لهم هل تفرقون بين الحى والميت وبين العاقل والمجنون فإنهم يعترفون بذلك وأنه يعرف بالدليل لا بغيره فلما وصل الجواب إلى جهم رجع به على السمنية فقالوا له: ليس هذا من كلامك، فمن أين لك قال: كتب به إلى رجل من العلماء بالبصرة يقال له واصل فخرجوا إليه وكلموه فأجابوه إلى الإسلام»^(٣).

واصل وهمروبن عبيد:

كانت دروس الحسن البصرى مقصدا لكل طلاب العلم والمعرفة.

(١) فضل الاعتزال ص ٢٣٤، المنية والامل ص ١٧.

(٢) الكامل ١٢٣/٢، عيون الأخبار ١٩٦/١، أمالى المرتضى ١٦٨/١ استشهد بهذا الخبر عبد السلام هارون على عبقرية واصل إلا أنه شك فى هذا الخبر وادعى أن أثر الصنعة ظاهر عليه ولكنه لم يبين ذلك؛ ولهذا فلا تعليق على هذا الرأى لأنه خال من التعليل ومفتقر إلى الدليل «نوادير المخطوطات المجموعة الثانية ص ١٢٠».

(٣) فضل الاعتزال ص ٢٤٠.

فى هذا المجلس التقى واصل بعمره، ومن درس الحسن كانت نقطة الانطلاق لتلك العلاقة الوثقى التى ربطت بين أبى حذيفة وأبى عثمان.

سئل الحسن البصرى فى أحد دروسه عن حكم مرتكب الكبيرة، فقيل له: يا إمام الدين لقد ظهرت فى زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة وهم وعيدية الخوارج، وجماعة يرجون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم لا تضر مع الإيمان بل العمل على مذهبهم ليس ركنا من الإيمان ولا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة وهم مرجئة الأمة فكيف تحكم لنا فى ذلك اعتقاداً؟^(١).

لم ينتظر واصل لإجابة أستاذه بل أجاب بأن صاحب الكبيرة ليس مؤمناً مطلقاً ولا كافراً مطلقاً بل هو فى منزلة بين منزلتين لا مؤمن ولا كافر^(٢)، وكانت هذه الحادثة سبباً فى اعتزال واصل حلقة الحسن وتكوينه حلقة خاصة به انتظم فيها جماعة من أصحاب الحسن من بينهم عمرو بن عبيد، ولكن أبى عثمان لم يتابع واصل بن عطاء فى رأيه إلا بعد أن دارت بينهما مناظرة مشهودة^(٣) أقنع فيها واصل خصمه بصحة رأيه حتى اضطرب عمرو إلى التسليم فى تواضع علمى محمود، قائلاً: ما بينى وبين الحق عداوة، والقول قولك فليشهد على من حضر أنى تارك للمذهب الذى كنت أذهب إليه من نفاق صاحب الكبيرة من أهل الصلاة قائلاً يقول أبى حذيفة فى ذلك وأنى قد اعتزلت مذهب الحسن فى هذا الباب^(٤)، وبذلك فقد ترك عمرو رأى أستاذه واتبع ما ذهب إليه واصل، قال الخطيب البغدادي: «كان عمرو يسكن البصرة وجالس الحسن البصرى وحفظ عنه واشتهر بصحبته ثم أزاله واصل بن عطاء من أهل السنة فقال بالقدر ودعا إليه واعتزل أصحاب الحسن...»^(٥) ومن تاريخ هذه المناظرة، صار عمرو بن عبيد قرين واصل فى المذهب، وشريكه فى الدعوة.

حتى أنه روجه أخته وقال لها: زوجتك برجل ما يصلح إلا أن يكون خليفته^(٦)، روى القاضى عبد الجبار أن أبى عثمان قال لو اصل: «زوجتك أختى إذ لم يكن لى بنت، وما بى إلا أن يكون عقب وأنا خاله، فماتا جميعاً ولم يعقبا»^(٧).

(١) الشهرستاني: الملل والنحل ٤٣/١.

(٢) واصل بن عطاء وآراءه الكلامية ص ٧٠ سليمان الشوايشى.

(٣) انظر هذه المناظرة بصورة مفصلة ص ٢٢٣ من هذا البحث.

(٤) أمالى المرتضى ١٦٣/١.

(٥) تاريخ بغداد: ١٦٦/١٢.

(٦) اللهيبى: ميزان الاعتدال ٢٧٨/٣.

(٧) فضل الاعتدال ص ٢٣٤، ميزان الاعتدال ٢٧٧/٣.

كما أرسل واصل إلى عمرو رسالة ينصحه فيها بالتزام منهج الحسن في تفسير التنزيل وبالابتعاد عن تأويل الأحاديث على غير وجهها فقتطف منها هذا القول «فأد المسموع وانطق بالمفروض ودع تأويلك الأحاديث على غير وجهها وكن مع الله وجلا»^(١). هكذا إذن كانت علاقة واصل بعمرو جمعت بينهما المبادئ أولا وربطت بينهما المصاهرة ثانيا وألف العلم بينهما ثالثا.

علاقة واصل بضرار بن عمرو أساءت إليه :

من بين أصحاب واصل ورؤساء المذاهب الذين عاصروا واصل بن عطاء ضرار بن عمرو^(٢) وقد ذكر بعض أصحاب المقالات كابن الراوندى^(٣) وابن حزم^(٤) أنه من المعتزلة، وأشار القاضي عبد الجبار أنه من رفقاء واصل وعمرو بن عبيد^(٥) ولكن هذه الصحبة لم تدم طويلا.

قال القاضي عبد الجبار في معرض حديثه عن موقف واصل من مذاهب عصره: أنه لما كثر في أيام واصل الخوارج وطائفة من المرجئة وقوم غلوا في التشيع أخذ في الرد عليهم وفي الرد على جهنم بن صفوان وكان من جملة من يختلف إليه ويأخذ منه ضرار ابن عمرو ثم خذل من بعد واعتقد الجبر ومنه نشأ المذهب وفشا في الناس^(٦)، وأشار الفخر الرازي إلى هذه النقطة فقال: الضرارية، أتباع ضرار بن عمرو الكوفي، وكان أول أمره تلميذا لواصل بن عطاء ثم خالفه في خلق الأعمال وإنكار عذاب القبر ثم رجم أن الإمامة في غير القرشي أولى منها بالقرشي^(٧)، ولعل تتلمذ ضرار على واصل هو الذي جعل بعض كتاب الفرق ينسبونه إلى المعتزلة ويخلطون بين آراء كل منهما في بعض المسائل كمسألة إنكار عذاب القبر، وهذا ما حدا بالقاضي عبد الجبار أن يتولى بيان هذه المسألة ويرفع ما علق بها من التباس فيقول: إن المعتزلة لم تنكر عذاب القبر وإنما الذي أنكره ضرار بن عمرو، وأن منشأ اللبس في ذلك راجع إلى كون ضرار من أصحاب واصل، فظن كثير من الناس أن ذلك ما أنكرته المعتزلة^(٨).

(١) العقد الفريد ١/٣٤١، انظر الرسالة كاملة من هذا البحث.

(٢) ترجم له ابن حجر في اللسان ٣/٢٠٣، والذهبي في ميزان الاعتدال ١/٤٤٢.

(٣) الخياط، الانتصار، ص ٩٩.

(٤) الفصل ١٩٢/٤.

(٥) فضل الاعتزال ص ١٦٣ س ٢٢.

(٦) فضل الاعتزال ص ١٦٣.

(٧) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص ٦٩.

(٨) فضل الاعتزال ص ٢٠١.

ومن المحتمل أن يكون سبب انفصام هذه العلاقة يرجع أساساً إلى اختلاف في الرأي وتباين في أصول المذهب، فقد ذهب ضرار إلى القول بأن أفعال العباد مخلوقة لله وأنها إكساب للعباد^(١)، وفي ذلك مخالفة واضحة لأحد مبادئ المعتزلة وهو القول بالعدل، كما خالفهم في مبدأ التوحيد حيث جاور رؤية الله يوم القيامة بحاسة سادسة يرى بها المؤمنون «ماهية الله»^(٢)، ولضرار آراء أخرى بعيدة كل البعد عن مذهب المعتزلة وبالأخرى عن مذهب أهل السنة الذي اقترب منه أفعال العباد. فقد أنكر قراءة ابن مسعود وقراءة أبي بن كعب وشهد بأن الله تعالى لم ينزلهما^(٣) ثم أنه شك في إيمان جميع المسلمين وقال: «لا أدري لعل سرائر العامة كلها شرك وكفر»^(٤).

أما القاضي عبد الجبار فقد صور لنا سوء العلاقة بين الضرارية والمعتزلة في قوله: «... فأذئاب المعتزلة ومن دونهم رؤساء سائر الفرق كضرار بن عمرو أخذ عنهم ثم خالفهم فكفروه وطرده من عدده من المعتزلة فقد أخطأ لأننا نتبرأ منه فهو من المجبرة»^(٥).

وذكر الأشعري في مقالاته أنه يقول في مسألة الصفات أن «معنى الله عالم أنه ليس بجاهل ومعنى أنه قادر ليس بعاجز ومعنى أنه حي ليس بميت»^(٦) وهذا ما جعل الشهرستاني يقول في أصحاب ضرار وحفص الفرد: «واتفقا في التعطيل» فهو إذن ينفي الصفات عن الباري جل شأنه ولعله أخذ القول بنفي الصفات عن واصل أو عن جهنم أو عن غيرهما من نفاة الصفات في عصره^(٧) كما ذهب إلى أن الأجسام إنما هي أعراض مجتمعة^(٨).

وهذا ما لاحظته البغدادي فقال: «وأما البكرية والضرارية فكل واحدة منهما فرقة ليس لها تبع كثير»^(٩).

(١) الفرق بين الفرق ص ٢١٤، ابن حزم: الفصل ٤/١٩٢ ط ١، ١٣٢٠ الملل والنحل ١/٩١.

(٢) ن. م.

(٣) ن. م.

(٤) لسان الميزان ٣/٢٠٣.

(٥) فضل الاعتزال ص ٣٩١ س ١٣.

(٦) مقالات الإسلاميين ١/١٦٦.

(٧) الغنيمي الفتاوى: دراسات فلسفية ص ٦٢.

(٨) لسان الميزان ٣/٢٠٣.

(٩) الفرق بين الفرق ص ٢٥.

علاقة واصل ببشار:

لقد تحدث عدة مصادر عن علاقة واصل ببشار، ولكنها لم تذكر شيئا عن نشأة هذه العلاقة وظروف تكوينها، كما أنها أجملت القول عند تحديثها عن اضطراب هذه العلاقة، وإدارة كل منهما للآخر ظهر المجن، ونحن إذا تأملنا فى الحياة الدينية لمجتمع البصرة فى عهد واصل بن عطاء، ندرك بجلاء كثرة المذاهب والنحل، التى كانت تزخر بها هذه الحياة، ونتيجة لذلك، كان الجدل قائما بين مختلف الفرق على أشده، ولعل هذا كان سببا فى التقاء واصل ببشار، وبغيره من أصحاب الفرق، ثم أن رواية الأصفهاني فى كتابه «الأغانى» تلقى المزيد من الضوء عن الظروف التى نشأت فيها هذه العلاقة.

روى الأصفهاني عن يحيى بن على، قال: حدثنى أبى عن عافية بن شبيب، قال حدثنى سعيد بن سلام قال: كان بالبصرة ستة من أصحاب الكلام. عمرو بن عبيد، وواصل بن عطاء، وبشار بن برد الأعمى، وصالح بن عبد القدوس، وعبد الكريم بن أبى العوجاء ورجل من الأزدي قال أبو محمد: (يعنى جرير بن حازم) فكانوا يجتمعون فى منزل الأزدي ويختصمون عنده، فأما عمرو وواصل فصارا إلى الاعتزال، وأما عبد الكريم وصالح فصححا التوبة^(١)، وأما بشار فبقى متحيرا مخلطا، وأما الأزدي فمال إلى قول السمنية^(٢).

ويبدو أن علاقة واصل ببشار نشأت فى إطار الجدل والمناظرة وخاصة فى المسائل العقيدية والآراء السياسية، كما أنه من المرجح أن تكون هذه العلاقة ليست عدائية لأن بشارا وإن كان فى حيرة فكرية وقلق عقدي فإنه لم يصرح بشيء حسب هذه الرواية- يفهم منه الإلحاد أو الزندقة ولربما آراؤه لما تنضج بعد وإنما كانت فى حالة تخمر. بل إن بشار بن برد كان من المعجبين بواصل غاية الإعجاب فى هذه المرحلة، ويظهر ذلك فى تفضيله لواصل فى الخطبة التى ألقاها بين يدي والى البصرة على خالد بن صفوان^(٣)

(١) الظاهر أن عبد الكريم وصالحا قد عادا ثانية إلى سابق ما اعتقدها من الثنوية وبسبب هذا الاعتقاد قتلا فى عهد المهدي الذى كان شديدا على الزنادقة (الأغانى ٣/ ١٤٠، معجم الأدباء ١٢/ ١٦).

(٢) الأغانى ٣/ ٢٢٤، ابن نباتة، سرح العيون ص ٢٠.

(٣) هو خالد بن صفوان بن عبد الله بن الأهمم كان علما من أصلام الخطابة وقد وفد إلى هشام وكان من سمار أبى العباس (المعارف ص ١٧٧).

وشبيب بن شيبه^(١) والفضل بن عيسى^(٢) ونظمه لقصيدة يمدح فيها واصلا بهذه المناسبة فيقول^(٣):

أبا حذيفة قد أوتيت معجزة من خطبة بدت من غير تقدير
وإن قولاً يروق الخافقين معا لمسكت مخرس عن كل تحبير
تكلفوا القول والأقوام قد حفلوا وحبروا خطبا ناهيك من خطب
فقام مرتجلا تغلى بداهته كمرجل القين لما حف باللهب
وجانب الرء لم يشعر به أحد قبل التصفح والإغراق في الطلب^(٤)
وقال أيضا:

فهذا بديه لا كتحبير قائل إذا ما أراد القول روده شهرا
ولكن سرعان ما انقطع حبل المودة الذي كان يربط بين واصل وبشار، وساءت العلاقة بينهما إلى أبعد الحدود، والسبب في ذلك أن بشارا قد صرح بأراء إلحادية خطيرة، دفعت بواصل إلى أن يتبرأ منه، ويهاجمه مهاجمة شديدة، فرد عليه بشار وهجاء هجاء مقذعا.

وقد ذكرت بعض المصادر هذه الآراء الإلحادية التي اعتنقها بشار نورد منها:

١ - تكفيره للصحابة لأنهم تركوا بيعة على بن أبى طالب وتكفيره لعلى أيضا لأنه ترك قتالهم وكان يلزمه قتالهم كما لزمه قتال أصحاب صفين، وروى أنه قيل له: ما تقول في الصحابة؟ قال: كفروا. فقيل له: فما تقول في على؟ فتمثل بقول عمرو بن كلثوم:

وما شر الثلاثة أم عمرو بصاحبك الذي لا تصبحينا^(٥)
ونتيجة لذلك، فقد كفر جميع الأمة بعد الرسول ﷺ.

(١) شبيب بن شيبه كان من رهب خالده بن صفوان وكان بينهما منافسة شديدة انظر ترجمته في تهذيب التهذيب ٣٠٧/٤ وعيون الأخبار في مواضع كثيرة، والبيان والتبيين ٢٤/١ وذكر القاضي عبد الجبار في طبقاته أنه من أصحاب عمرو بن عبيد فضل الاعتزال، ٢٥٢.

(٢) هو الفضل بن عيسى بن أبان الرقاشى أبو عيسى البصرى الواعظ «تهذيب التهذيب ٢٨٣/٣ وعده البلخى من أهل البصرة القائلين بالقدر» باب ذكر المعتزلة ص ٩٦ وكذلك القاضي عبد الجبار في طبقات المعتزلة ص ٣٤٢.

(٣) البيان والتبيين ٢٤/١، الأغاني ٢١٨/٣ معجم الأدباء ٢٤٣/١٩ باب ذكر المعتزلة ص ٦٥.

(٤) يشير إلى لغة واصل.

(٥) وهو البيت السادس من معلقة عمرو بن كلثوم التي مطلعها: =

وكان بشار في معتقده هذا تابعا لرجل من الرافضة يعرف بأبي كامل وإليه تنسب فرقة «الكاملية»^(١).

٢- قوله بالرجعية أى الاعتقاد فى الرجوع بعد الموت إلى الدنيا قبل يوم القيامة^(٢).

وفاته:

بعد أن قضى واصل حياة حافلة بالنشاط الفكرى والجهاد العقدى فأسس مذهب الاعتزال وكون له الأتباع والأنصار وذاد عن العقيدة الإسلامية فأبعد عنها خطر الزنادقة من المانوية والسمنية وأبطل قول الغلاة من الشيعة والخوارج توفى أبو حذيفة سنة ١٣١هـ/٧٤٨م.

مصنفاته:

لقد أشارت عدة مصادر إلى غزارة إنتاج واصل الفكرى، وكثرة مؤلفاته فى مختلف فنون المعرفة الراجعة فى عصره، بل إن البعض منها نوهت بأسبقية الرجل فى التأليف فى مباحث علم الكلام، واتخاذ كتبه أصلا فى مثل هذه المباحث. وروى القاضى عبد الجبار أن أبا الهذيل صار إلى أم يوسف امرأة واصل فدفعته إليه قمطرين^(٣)، وذكر القاضى أيضا فى ثنايا ترجمته لوصل: «أنه الأصل فى علم الكلام لكثرة ما صنف فيه»^(٤) وأشار اليافعى إلى أن له عدة تصانيف فى علم الكلام^(٥)، كما أوضح صاحب معجم الأدباء أن له خطبا وحكما من الكلام ومناظرات ورسائل^(٦)، ونقل أبو هلال العسكري عن الجاحظ فقال: لم نعرف فى الإسلام من كتب على أصناف الملحددين وعلى طبقات الخوارج وعلى غالبية الشيعة والمشابهين فى قول الحشوية قبل واصل وكل أصل لمجده فى أيدي العلماء فى الكلام فى الأحكام فلإنما هو منه^(٧).

= ألا هبى بصحبك فاصبحنا ولا تبقى خمور الاندرينا

تصبحينا: تسقيننا الصبوح وهو الشراب أول النهار.

(١) البغدادى، الفرق بين الفرق ٥٤، نكت الهميان للمصطفى ص ١٢٧، الأغاني ٢١٣/٣.

(٢) الفرق بين الفرق ص ٥٤، البيان والتبيين ٢٤/١ معجم الأدباء ٢٤٤/١٩ الأغاني ٢١٨/٣.

(٣) فضل الاعتزال ص ٢٤١.

(٤) ن. م. ص ٢٣٤.

(٥) مرآة الجنان، ٢٧٥/١.

(٦) ياقوت معجم الأدباء، ٢٤٩/١٩.

(٧) الاوائل، مخطوط ورقة ١٩٦، فضل الاعتزال ص ١٦٢.

ولكن هذه المصادر وإن أشادت بكثرة مصنفات واصل وتنوعها فإنما لم تفصل القول في شأنها، ولذلك قام الأستاذ الغنيمي التفتازانى^(١) بمحاولة لإحصاء هذه المؤلفات وإلقاء بعض الأضواء على مضامينها.

وعلى الرغم من أهمية هذه المحاولة إلا أنها لم تكن شاملة لجميع آثار واصل، كما أنها غير مستوفاة لكل التحقيقات حول هذا الموضوع، ونتيجة لذلك فقد تتبعنا مختلف المصادر التى تحدثت عن واصل، واستخرجنا منها ثبوتا نعتقد أنه مستوف لكل آثار واصل ويتضمن:

١- كتاب الألف مسألة في الرد على المانوية: ذكره القاضى عبد الجبار^(٢) وصاحب «المنية والأمل»^(٣) والحاكم^(٤) فى شرح «شرح العيون» وهذا الكتاب كما يفهم من اسمه أنه فى الرد على عقائد المانوية التى كانت أعظم خطر يتهدد الإسلام فى عصر واصل، وكان بشار بن برد من معتنقيها، وقد رأينا موقف واصل من ذلك، ويبدو أن لهذا الكتاب أهمية فائقة، لأنه يعتبر أول تأليف فى الرد على الفرق المناوئة للإسلام كما أن هذا الكتاب كان عديد الأجزاء فقد ذكر القاضى عن أبى عمر الباهلى أنه قال: «قرأت لواصل الجزء الأول من كتاب «كتاب الألف مسألة فى الرد على المانوية»، قال: فأحصيت فى ذلك الجزء نيفا وثمانين مسألة ولكن هذا الكتاب لم يبق له أثر ولربما استفاد منه رؤساء المعتزلة من بعد واصل»^(٥).

٢- كتاب أصناف المرجئة: ذكره ابن النديم^(٦) والذهبي^(٧) وابن خلكان^(٨) وابن حجر^(٩) وياقوت^(١٠) ويفهم من العنوان أن موضوعه فى الرد على المرجئة وبيان أصنافهم

(١) قدم الأستاذ د. أبو الوفا الغنيمي بحثا عن واصل مساهمة منه فى تكريم الدكتور مذكور بمناسبة بلوغه السبعين عاما وقد وقع نشر الأبحاث التى قدمت بهذه المناسبة بعنوان: «دراسات فلسفية مهداه إلى الدكتور إبراهيم مذكور، بإشراف الدكتور عثمان أمين-القاهرة ١٩٧٤.

(٢) فضل الاعتزال ص ٢٤١.

(٣) ابن المرتضى المنية والأمل ص ٤٧.

(٤) هو أبو أسعد الحاكم الجشمى البيهقى المتوفى سنة ٤٩٤ هـ صاحب كتاب «شرح العيون» اعتمده فؤاد سيد فى تحقيق طبقات المعتزلة للقاضى عبد الجبار وقد نشر منه الطبقة الحادية عشرة والثانية عشرة من طبقات المعتزلة ضمن كتاب فضل الاعتزال وأما بقية أجزائه فما زالت مخطوطة ونحن لم نطلع على هذه المخطوطة ولكننا نقلنا ذلك عن المحقق.

(٥) فضل الاعتزال، ص ٢٤١.

(٦) الفهرست ص ٢٥١.

(٧) ميزان الاعتدال ٣٢٩/٤.

(٨) وفيات الأعيان ٧/٦.

(٩) لسان الميزان ٢١٤/٦.

(١٠) معجم الأدباء ٩، ٢٤٧/١.

ومذاهبهم والظاهر أن هذا الكتاب ذو أهمية بالغة لأن صاحبه عندما أبدى رأيه فى مرتكب الكبيرة وأنه فى منزلة بين المنزلتين، كان يقصد بذلك الرد على المرجئة التى ادعت أنه لا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة ولذلك فقد اصطدم واصل بالمرجئة اصطداما مباشرا ورد عليهم ردا قويا^(١) ولا بد أن يكون هذا الكتاب متضمنا لهذه الردود والمناظرات.

٣- كتاب التوبة: ذكره ابن النديم، والذهبي، وابن خلكان، وابن حجر، وموضوع هذا الكتاب وثيق الاتصال بالمبدأ الذى ظهرت بسببه فرقة المعتزلة وهو حكم مرتكب الكبيرة، وسوف نتعرض إلى هذه المسألة عند الحديث عن أصول المعتزلة.

٤- كتاب معانى القرآن: ذكره ابن النديم، وابن خلكان، وابن حجر، والدوادى^(٢) ويبدو أن هذا الكتاب فى تفسير القرآن لأن بعض المصادر ذكرت أن واصل ابن عطاء روى عن الحسن التفسير فلعل هذا الكتاب قد ضمنه واصل مروياته من التفسير وربما أضاف إليها تفسيره لبعض الآيات حسب أصول الاعتزال التى أحدثها.

٥- كتاب الخطبة التى أسقط منها الرأى: ذكرها جل المترجمين لواصل ووصفها المقرئى بأنها رسالة طويلة لم يذكر فيها حرف الرأى وهى إحدى بدائع الكلام. وقد وقع نشر هذه الخطبة بعناية الأستاذ عبد السلام هارون ضمن سلسلة «نوادير المخطوطات» المجموعة الثانية ومهد لها بمقدمة رائعة استغرقت خمس عشرة صفحة أما الخطبة فلم تستغرق سوى ثلاث صفحات أى من ص ١٣٤-١٣٦ وطبعت بالقاهرة سنة ١٣٧١هـ/١٩٥١م.

٦- كتاب طبقات أهل العلم والجهل: ذكره ابن خلكان وياقوت، ويظهر أن أبا حذيفة قد صنف فى كتابه هذا مختلف الفرق الكلامية التى تخالفه فى أصول الاعتزال كالجبرية والحشوية والمرجئة وغيرهم من الجهلة والسفلة- حسب تعابير رؤساء المعتزلة من بعد واصل- أما من قال بالاعتزال فهو من أهل العلم والمعرفة وقد نسب الحصرى إلى واصل قولاً يفهم منه هذا الاحتمال^(٣).

٧- كتاب المنزلة بين المنزلتين: ذكره ابن النديم وابن خلكان والمقرئى وياقوت وهو كما يتضح من العنوان يتعلق موضوعه ببحث الأصل الأول من الأصول التى قال بها واصل والذى بسببه انعزل واصل عن حلقة الحسن وشرع فى تأسيس مذهبه ولا

(١) انظر نماذج من رد واصل على المرجئة فضل الاعتزال ص ٢٤١.

(٢) طبقات المفسرين ٣٥٦/٢.

(٣) زهر الآداب ٤٧٣/٢ وانظر الملحق الخاص بآثار واصل ص ٣١٨ من هذا البحث.

يستبعد أن تكون أفكار واصل في هذا الكتاب شبيهة بما روته بعض المصادر^(١) عن مناظرة واصل لعمر بن عبيد في تسمية مرتكب الكبيرة.

٨- كتاب الخطب في التوحيد والعدل: ذكره ابن النديم وذكره ياقوت بعنوان «الخطب في التوحيد» ويبدو أن هذا الكتاب هو الذي ذكره المقرئى بعنوان «كتاب التوحيد». وورد في بحث للأستاذ اليسر نصرى نادر بعنوان «علم الكلام»^(٢)، إن هذا الكتاب نشره «هوتسما» في المجلة الفنية لمعرفة علوم الشرق ص ٢٢٠ سنة ١٨٩٠م، وقد دفعنى هذا القول إلى الجسد في الطلب للاطلاع على هذا الكتاب، وفعلا فقد تحصلت على نسخة مصورة لما أشار إليه الأستاذ نادر، ولكنى فوجئت بأن هوتسما لم ينشر كتاب واصل هذا وإنما كتب مقالا للتعريف بشيوخ المعتزلة مبتدئا بمؤسس المذهب واصل بن عطاء.

٩- كتاب السبيل إلى معرفة الحق: ذكره ابن النديم وابن خلكان وياقوت.

١٠- كتاب ما جرى بينه وبين عمرو بن عبيد: ذكره ابن النديم وابن خلكان وياقوت وقد أورد صاحب العقد الفريد^(٣) هذه الرسالة لم تجعل لها عنوانا بل ذكرها تحت عنوان «ما جاء في رد المأمون على الملحدين وأهل الأهواء» وتتضمن هذه الرسالة دعوة عمرو بن عبيد إلى الكف عن تفسير التنزيل بالرأى وتأويل الأحاديث تأويلا يبعدها عن الغرض الذى قيلت من أجله.

١١- كتاب في «الدعوة» ذكره ابن خلكان: ويبدو أن هذا الكتاب قد ضمنه واصل نصائحه إلى الدعاة الذين أرسلهم إلى العديد من الأمصار الإسلامية لينشروا مذهب الاعتزال، ويردوا على المناوئين للإسلام، وقد أورد القاضى عبد الجبار نصيحة واصل إلى حفص بن سالم عندما أرسله إلى ترمذ لمناظرة جهم في الإرجاء وتعتبر مزيجا من الاستدلال العقلى وأسلوب الدعوة.

١٢- كتاب «الفتيا»: ذكره المقرئى ويظهر أن هذا الكتاب قد تضمن فتاوى واصل الفقهية لأن الرجل حسبما ذكرت بعض المصادر قد بلغ رتبة الاجتهاد وكان من أقدر الناس على استنباط الأحكام الشرعية. حكى القاضى أن واصل كان من أعلم الناس بغامض الفتيا^(٤).

(١) أنالى المرتضى ١/١٦٥، فضل الاعتزال ص ٢٤٥.

(٢) أحد البحوث التى نشرت فى كتاب الفكر الفلسفى فى مائة سنة بيروت ١٩٦٢ ص ١٢١، وكذلك انظر

كتاب «مذهب الدرة» عند المسلمين لبيس تعليق أبى ريدة هامش ص ٨٠.

(٣) العقد الفريد ١/ ٣٤١ وأنظر أيضا الملحق الخاص بآثار واصل.

(٤) فضل الاعتزال ص ٢٣٦.

١٣- خطبته فى النكاح: أوردها القاضى عبد الجبار فى طبقاته^(١) أولها «الحمد لله ذى النعم الشاملة والحجج الكاملة...» وخاتمتها «وقد أتاكم فلان طالبا وصلكم وهو العزيز على قومه وخاطبا فلانة وباذلا من الصداق كذا فجزى الله من أحسن إحسانا».

١٤- خطبته فى الرد على جعفر الصادق: فى قضية العدل الإلهى ذكرها عبد الجبار^(٢) وابن المرتضى بدايتها «الحمد لله العدل فى قضائه الجواد بعطائه»، ونهايتها «فإن تقبل الحق تسعد به وإن تصدف عنه تنوء بإثمه».

كما أثر عن واصل بعض الآيات الشعرية سنورها عند الكلام عن آثار واصل. ويتضح لنا من هذا العرض أن جل مؤلفات واصل تتعلق بمباحث علم الكلام ويمكن أن نصنفها حسب المواضيع التى تناولتها كما يلى:

١- أصول الاعتزال:

- أ - كتاب المنزلة بين المنزلتين.
- ب- الخطب فى التوحيد والعدل.
- ج- التوبة لأنه يتعلق بمصير مرتكب الكبيرة إذا خرج من الدنيا على توبة أو غير توبة.

٢- الرد على الفرق الكلامية:

- أ - كتاب أصناف المرجئة.
- ب- كتاب السبيل إلى معرفة الحق.
- ج- كتاب الدعوة.
- د - خطبته فى الرد على جعفر الصادق.
- هـ- كتاب طبقات أهل العلم والجهل.

٣- التفسير والفقه:

- أ - كتاب معاني القرآن.
- ب- كتاب الفتيا.

٤- الأدب:

- أ - خطبته التى أنخرج منها الرأى.
- ب- أشعاره.

(١) ن. م ص ٢٣٨.

(٢) ن. م ص ٣٣٩.

٥- المواقف:

أ - رسالته إلى عمرو بن عبيد.

ب - خطبته في النكاح.

ومما يؤسف له أن هذه المصنفات قد فقدت ولم يبق منها إلا بعض الرسائل والخطب، ولو سلمت هذه المصنفات من التلف والاندثار لاستفدنا منها إفادة كبيرة، إذ بها نستطيع أن نعرف بدقة آراء واصل ومنهجه في التفكير، كما أنها تعطينا صورة صادقة عن الصراع العقدي الذي كان سائدا في ذلك العصر، وتبرر لنا أيضا جهود واصل وأتباعه في الدفاع عن العقيدة الإسلامية^(١).

ولعل السبب في إتلاف كتب واصل ومن تبعه من رجال الاعتزال يرجع أساسا إلى العداء الشديد الذي كانت تغلّي به نفوس أهل السنة ضد المعتزلة؛ ولذلك ما إن سقطت دولة الاعتزال في عهد المتوكل^(٢) حتى هب أهل السنة يصبون جام غضبهم على المعتزلة وتصوروا أن استئصال هذا المذهب لا يكون إلا بالقضاء على كل أثر من آثارهم حتى يقضى عليهم وتطمس معالم مذهبهم؛ ولذلك شنوا الغارة على كتبهم ومصنفاتهم بالإحراق والتدمير، وقد روت العديد من المصادر أحداثا كثيرة تصور لنا العصبية والصراع العنيف بين أهل السنة والمعتزلة من ذلك مثلا: كتاب المتوكل إلى الأمصار الإسلامية الذي يأمر فيه الناس بترك النظر والمباحثة في الجدل والترك لما كان عليه الناس في أيام المعتصم والواثق، وأمر الناس بالتسليم والتقليل، وأمر الشيوخ والمحدثين بالتحديث وإظهار السنة والجماعة^(٣) وكذلك أيضا ما قام به بعض الخلفاء من بعده مثل القادر بالله والقائم بأمر الله فقد أصدر كل منهما مرسوما يتضمن التبرؤ من الاعتزال والرفض والطعن في كل الفرق الكلامية المخالفة لمذهب أهل السنة ويسمى «بالاعتقاد القادري^(٤)» والثاني «بالاعتقاد القائم^(٥)».

(١) واصل بن عطاء وآراءه الكلامية ص ٩١ سليمان الشواشي.

(٢) أول خلفاء العصر العباسي الثاني وهو ما يسمى «بعصر نفوذ الأتراك» تولى الخلافة سنة ٢٣٢هـ/٢٤٧هـ مال إلى أهل السنة وعمل على نصرتهم ونكل بالشيعية والمعتزلة «مروج الذهب للمسعودي» ٥/٥ طبعة بيروت ١٩٧٤.

(٣) المسعودي: مروج الذهب ٥/٥ بيروت ١٩٧٤.

(٤) نسبة إلى الخليفة العباسي القادر بالله كان خاضعا لرجال الحديث حتى أنه أصدر كتابا يتضمن تفضيل مذهب أهل السنة والطعن على المعتزلة ونقض آرائهم وقد وقع على هذا الإشراف والقضبة والشهود والفقهاء والوعاظ وكان ذلك سنة ٤٢٠هـ/١٠٢٩م (ابن كثير: البداية والنهاية ٦/١٢، ابن الجوزي: المنتظم ٤١/٨).

(٥) نسبة إلى الخليفة العباسي القائم بأمر الله تولى الحكم بعد أخيه القادر بالله وقد أصدر هو الآخر كتابا-

كما سجل لنا هذه الحقيقة اثنان من المستشرقين هما «أرنولد» و«نيبرج» يقول الأول: إن ثورة أهل السنة على المعتزلة بلغت حدا من النجاح في إتلاف كل مؤلفات هذه الفرقة يجعل المؤرخ مضطرا حتى الآن إلى الرجوع في معرفة تاريخهم ومذاهبهم إلى مؤلفات قوم نظروا إليهم كما ينظرون إلى الزنادقة وكتبوا عنهم بروح التعصب»^(١) ويقول «نيبرج» في حديثه عن كتاب الانتصار لأبي الحسين الخياط: «هو من تركة المعتزلة ولا يخفى على عالم أن هذا الصنف من الكتب العربية قلما انتهى إلى هذا العصر ذلك لما نزل بمنازله من الإحراق والتدمير وصب على رؤوس أصحابه من التقيح والتكفير و...»^(٢).

تلاميذ واصل:

استطاع واصل بما وهب من عبقرية فذة وقدرة على الجدل والمناظرة، أن يجد لمذهبه الاتباع والأنصار والمتحمسين لنشر الاعتزال والدعوة له في حياته وبعد مماته، وقد أشارت عدة مصادر إلى تلاميذ واصل أو أصحابه كما عبر عن ذلك صاحب طبقات المعتزلة^(٣) ولعل أولهم عمرو بن عبيد^(٤) الذي كان على مذهب أهل السنة ومن أصحاب الحسن البصري، ولكن واصل أراحه عن أهل السنة^(٥) وأقنعه بصحة رأيه في مرتكب الكبيرة، فاعتزل عمرو حلقة أستاذه الحسن وصار تابعا لواصل في المذهب، ولكن ليس معنى هذا أن عمرو بن عبيد تلميذ لواصل وربما هو زميله في الاعتزال، وقرينه في المذهب فضلا عن رمالتهما في الأخذ عن الحسن، بل إن بعض كتاب الفرق، اعتبروا عمرو بن عبيد أول من آزر واصل في تأسيس مذهب الاعتزال، وناجح عنه ودعا إليه، وبذلك لم يبق أى مجال للشك في أن عمرو بن عبيد لم يتلمذ على واصل ولا أدل على ذلك من اعتبار القاضى عبد الجبار لكل من واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد في طبقة واحدة وهى الطبقة الرابعة من طبقات المعتزلة^(٦) بينما تلاميذ واصل جعلهم في الطبقة الخامسة^(٧).

«مليا بالحق والضعيفة على المعتزلة والرافضة جاء فيه «وعلى الرافضة لعنة الله وكلهم كفار ومن لم

يكفرهم فهو كافر: ابن الجوزى، المنتظم ٢٤٩/٨.

(١) بليغ، أدب المعتزلة ص ١٦.

(٢) مقدمة الانتصار للخياط ص ٥.

(٣) القاضى عبد الجبار: فضل الاعتزال ص ٢٥١.

(٤) الملل والنحل ٤٨/١ آخر سطر.

(٥) البغدادى: تاريخ بغداد ١٢/١٦٦.

(٦) فضل الاعتزال ص ٢٢٩.

(٧) م. ن. ص ٢٥١.

ومن تلاميذ واصل الذين كانت لهم شهرة كبيرة الإمام زيد بن علي بن الحسن الذي تنسب إليه فرقة «الزيدية»^(١) من الشيعة وقد تتلمذ زيد علي واصل وأخذ عنه الأصول الاعتقادية^(٢) وبذلك اعتنق زيد مذهب الاعتزال لأنه قد وجد في أصول هذا المذهب ما يفى بأغراضه السياسية ويتماشي مع نوازعه النفسية كما وجد في شخصية أستاذه واصل بن عطاء ما يصبو إليه من مثل عليا كالجراة في التفكير والزهد في الدنيا والثبات على المبدأ، ولذلك تغاضى عن موقف واصل من جده الذي جور عليه الخطأ في حربه لأصحاب الجمل، كما لم يأبه بمعارضة بعض أفراد البيت الهاشمي له في متابعتة لواصل فقد عاب عليه أخوه محمد الباقر في أخذه عن واصل لأنه كان يجور الخطأ على جده ولأنه كان يتكلم في القضاء والقدر على خلاف مذهب أهل البيت^(٣) كما اصطدم مع ابن أخيه دفاعا عن واصل روى القاضي عبد الجبار أن جعفر الصادق قال لواصل: «أنتيت بأمر تفرق به الكلمة وتطعن به على الأئمة وأنا أدعوك إلى التوبة» فرد واصل وتكلم زيد وأغلظ لجعفر وقال: «ما منعك من اتباعه إلا الحسد لنا ثم تفرقوا»^(٤).

ويمضي زيد بن علي في متابعة واصل والتمسك بمبادئ الاعتزال حتى في أخرج الظروف، حكى القاضي عبد الجبار عن أبي الحسين الخياط «أن زيد بن علي لما خرج على هشام بن عبد الملك بالكوفة جاءه ابن الخطاب فقال: عرفنا ما تذهب إليه حتى نبأحك فقال له زيد: اتق الله فليس هذا وقت محنة فقال: لا أرضى إلا بها فقال له زيد: فاسمع مني أنى أبرأ إلى الله من القدرية (المجبرة) الذين حملوا ذنوبهم على الله تعالى، ومن المرجئة الذين أطمعوا الفساق في عفو الله مع الأحرار، ومن الرافضة الذين رفضوا أبا بكر وعمر، ومن المارقة الذين كفروا أمير المؤمنين، فقال له: لست بصاحبنا ثم توجه هو وأصحابه إلى المدينة يقولون لبيك جعفر لبيك جعفر»^(٥).

كما أعلن زيد في شيعته قبل الخروج أن الغرض من ثورته هو مقاومة الظلم والطغيان والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. نقل صاحب الفخرى في الآداب السلطانية

(١) من فرقة الزيدية أنظر النويختي، فرق الشيعة تحقيق إبراهيم الزين ص ٦٢ دار الفكر بيروت الملل والنحل ١٥٥/١، ابن شاکر، الكتبي قوات الوفيات ٣٥/٢، تحقيق إحسان عباس دار صادر بيروت، ومن المراجع الحديثة الشاذلي مباحث في علم الكلام ص ١٠٩، أبو زهرة الإمام زيد طبعة أولى دار الفكر العربي-واصل ابن عطاء سليمان الشرايشي.

(٢) للعل والنحل ١٥٥/١ أما في الفروع فهم على مذهب أبي حنيفة والشافعي (العلم الشامخ، للمقبلي، ص ٧).

(٣) قوات الوفيات، لابن شاکر ٣٥/٢، ابن خلدون، تاريخ، ٣/٣٦٧، بيروت.

(٤) فضل الاعتزال ص ٢٣٩.

(٥) ابن طباطبا: الفخرى في الآداب السلطانية ١٢٠ مصر ١٩٢٣.

أنه قال: «والله كنت أستحي من رسول الله ﷺ أن أرد عليه الخوض غدا ولم أمر بمعروف في أمته ولم أنه عن منكر».

يقول القاضي عبد الجبار: قال ابن برد إذ كان زيد بن علي لا يخالف المعتزلة إلا في المنزلة بين المنزلتين. وأن الإمام جعفر لا ينكر على واصل القول بالعدل، بل المنزلة بين المنزلتين يقول القاضي إن صحت الرواية^(١).

مذهب واصل الكلامي:

يقيم واصل منهجه الكلامي على ثلاثة أصول: كتاب الله تعالى الذي لا يحتمل التأويل، وخبر جاء مجيء الحجة، وعقل سليم ويشرح فيه لعلم الكلام وفق حكاية ابن عمرو والزعفراني وابن حفص ابن العوام قال: سمعت واصلًا يقول: لولا أني أدعو الناس إلى العلم بالدين. يذكر اختلاف الناس في الفتيا، ما نظرت في حرف منه، ولكنني أطمع بذلك أن أجلبهم إلى العلم. وكان من أعلم الناس بغامض الفتيا^(٢). بين الشهرستاني أصول مذهب واصل ابن عطاء، الواصلية، فقال: إن «اعتزالهم يدور على أربع قواعد»^(٣):

القاعدة الأولى: القول بنفي صفات الباري تعالى الزائدة على الذات من: العلم، والقدرة والإرادة، والحياة، وكانت هذه المقالة في بدئها غير نضيجة وكان واصل بن عطاء يشرع فيها على قول ظاهر وهو: الاتفاق على استحالة وجود إلهين وإنما شرعت أصحابه فيها بعد مطالعة كتب الفلاسفة وانتهى نظرهم فيها إلى رد جميع الصفات إلى كونه عالما قادرا، ثم الحكم بأنهما صفتان ذاتيتان هما اعتباران للذات القديمة، كما قاله الجبائي، أو حالتان كما قاله أبو هاشم. مال أبو الحسين البصري إلى ردهما إلى صفة واحدة، وهي العالمية وذلك عين مذهب الفلاسفة وسنذكر تفصيل ذلك وكان السلف يخالفهم في ذلك، إذ وجدوا الصفات المذكورة في الكتاب والسنة.

القاعدة الثانية: القول بالقدرة الإنسانية أي الاقتداء الإنساني وإنما سلك في ذلك مسلك معبد الجهني وغيلان الدمشقي. وقرر واصل بن عطاء هذه القاعدة أكثر مما كان يقرر قاعدة الصفات، فقال: إن الباري تعالى حكيم عادل لا يجوز أن يضاف إليه شر

(١) فرق وطبقات الاعتزال ص ٤٦.

(٢) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص ٢٣٤ أبو القاسم البلخي، القاضي عبد الجبار، الحاكم الجشمي، تحقيق: فؤاد السيد.

(٣) الملل والنحل ص ٥٧.

وظلم، ولا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما يأمر، ويحكم عليهم شيئاً ثم يجازيهم عليه، فالعبد هو الفاعل للخير والشر والإيمان والكفر والطاعة والمعصية، وهو المجازى على فعله والرب تعالى أقدره على ذلك كله وأفعال العباد محصورة في الحركات والسكنات والاعتمادات والنظر والعلم. وهذا صحيح إذ التشريع الإلهي للإنسان إنما ينط بالمسئولية الإنسانية لذلك نرى أن سن الحدود والتعزيرات إنما يتناسب مع التكليف الإنساني وإلا فكيف يعاقب الله إنساناً غير مسئول؟

قال: ويستحيل أن يخاطب العبد بـ«افعل» وهو لا يمكنه أن يفعل وهو يحس من نفسه الاقتدار والفعل ومن أنكره فقد أنكر الضرورة واستدل بآيات على هذه الكلمات.

ورأيت رسالة نسبت إلى الحسن البصري، كتبها إلى عبد الملك بن مروان وقد سأله عن القول بالقدر والجبر، فأجابه بما يوافق مذهب القدرية واستدل فيها بآيات من الكتاب ودلائل من العقل ولعلها لواصل بن عطاء، فما كان الحسن ممن يخالف السلف في أن القدر: خير وشره، من الله تعالى. فإن هذه الكلمة كالمجمع عليها عندهم، والعجب أنه حمل هذا اللفظ الوارد في الخبر (أى الحديث) على البلاء والعافية والشدة والراحة والمرض والشفاء والموت والحياة، إلى غير ذلك من أفعال الله تعالى، دون الخير والشر والحسن والقيح الصادرين من اكتساب العباد.

وكذلك أورده جماعة المعتزلة في «المقالات» عن أصحابهم.

القاعدة الثالثة: القول بالمنزلة بين المنزلتين، والسبب فيه أنه دخل واحد على الحسن البصري فقال: يا إمام الدين! لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة - وهم وعيدية الخوارج - وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم لا تضر مع الإيمان، بل العمل - على مذهبهم - ليس ركناً من الإيمان، ولا يستحق اسم المدح، فلا يسمى مؤمناً، وليس هو بكافر مطلق أيضاً، ولا يضر مع الإيمان معصية، كما لا ينفع مع الكفر طاعة، وهم مرجئة الأمة، فكيف تحكم لنا في ذلك اعتقاداً؟

فتفكر الحسن في ذلك. وقبل أن يجيب قال واصل بن عطاء: أنا لا أقول إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلق ولا كافر مطلق، بل هو في منزلة بين المنزلتين: لا مؤمن ولا كافر. ثم قام واعتزل إلى أسطوانة من أسطوانات المسجد، يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن. فقال الحسن اعتزل عنا واصل. فسمى هو وأصحابه معتزلة.

ووجه تقريره أنه قال: إن الإيمان عبارة عن خصال خيرة إذا اجتمعت سمي المرء مؤمنا، وهو اسم مدح. والفاسق لم يستجمع خصال الخير، ولا استحق اسم المدح، فلا يسمى مؤمنا وليس هو بكافر مطلق أيضا، لأن الشهادة وسائر أعمال الخير موجودة فيه ولا وجه لإنكارها لكنه إذا خرج من الدنيا على كبيرة من غير توبة فهو من أهل النار خالدا فيها، إذ ليس في الآخرة إلا الفريقان: فريق في الجنة وفريق في السعير لكنه يخفف عنه العذاب وتكون دركته فوق دركة الكفار.

وتابعه على ذلك عمرو بن عبيد، بعد أن كان موافقا له في القدر وإنكار الصفات.

القاعدة الرابعة: قوله في الفريقين من أصحاب «الجمل»^(١) وأصحاب «صفين» إن أحدهما مخطئ، ولا بعينه. وكذلك قوله في عثمان وقاتليه وخاذليه أن أحد الفريقين فاسق لا محالة، كما أن أحد المتلاعنين فاسق، لا بعينه - وقد عرفت قوله في الفاسق - وأقل درجات الفريقين أنه لا تقبل شهادتهما، كما لا تقبل شهادة المتلاعنين. فلم يجوز قبول شهادة على وطلحة والزبير على أبقه بقل وجوز أن يكون عثمان وعلى على الخطأ.

هذا قول رئيس المعتزلة ومبدأ الطريقة: في أعلام الصحابة وأئمة العترة.

(١) جرت موقعة الجمل بين علي بن أبي طالب وبين فريق على رأسه عائشة وطلحة والزبير بن العوام الذي لم يقرؤا له بالخلافة لما بويح بالخلافة في مسجد المدينة في يوم الجمعة ٢٥ من ذي الحجة سنة ٣٥هـ (في ٢٤ يونيو سنة ٦٥٦هـ) وقد جرت المعركة بين الفريقين في موضع خارج البصرة يقال له الخريبة، وذلك في اليوم العاشر من جمادى الآخر سنة ٣٦هـ (٤ ديسمبر سنة ٦٥٦م) ولم يدخل البصرة إلا بعد ذلك بثلاثة أيام. وبعد ذلك بشهر دخل الكوفة حيث مهد له واليه المخلص الأشتر النخعي، السبيل ومن هناك سار إلى المدائن، وعبر الفرات عند الرقة؛ وفي سهل صفين حارب جيش معاوية في سلسلة من المعارك استمرت من ذي الحجة سنة ٣٦ حتى صفر سنة ٣٧هـ (يونيو-يوليو سنة ٦٥٧م) وكاد على أن ينال النصر الحاسم بفضل شجاعة الأشتر النخعي، وهناك فكر عمرو بن العاص في حيلة، بأن جعل جيوش الشام ترفع ورايات من المصحف على أطراف الرماح، إشارة إلى أنهم يفوضون الأمر إلى حكم كتاب الله وانطلت هذه الحيلة على جيوش العراق وطالبوا بالاحتكام إلى كلمة الله، ولم تنطل الحيلة على على ولكن اضطر اضطرارا إلى قبول ما عرض لأن أنصاره طالبوا بذلك، وهكذا وافق على للتحكيم، وذلك بأن يختار كل فريق حكما عنه فاختار معاوية عمرو بن العاص، واضطر على - رغم معارضته - إلى قبول أبي موسى الأشعري حكما يمثله، واجتمع الحكماء في رمضان سنة ٣٧هـ (فبراير سنة ٦٥٨ أو سنة ٣٨ في رأي فلهورن، فبراير سنة ٦٥٩) وكان أبو موسى الأشعري يرمي إلى جعل صهره عبد الله بن عمر خليفة ولهذا استسلم لعمر بن العاص في رأيه بأن معاوية على حق في المطالبة بدم عثمان، وكان قد شاع أن لعلى ضلعا في قتله فخلع أبو موسى عليا، وتلاه عمرو بن العاص فخلع عليا ونصب معاوية خليفة، على الرغم من احتجاج أبي موسى على أن عمرو بن العاص غرر به وخدعه. انظر مذاهب الإسلاميين ص ٨٦ د. عبد الرحمن بدوي والفرق الإسلامية وحق الأمة السياسي ص ٢٥ د. محمد إبراهيم الفيومي.

ووافقه عمرو بن عبيد على مذهبه، وزاد عليه في تفسيق أحد الفريقين، لا بعينه، بأن قال: لو شهد رجلان من أحد الفريقين مثل على ورجل من عسكره، أو طلحة والزبير لم تقبل شهادتهما- وفيه تفسيق الفريقين وكونهما من أهل النار. وكان عمرو من رواة الحديث، معروفًا بالزهد.

يعلق د. بدوى فيقول: ويفصل عبد القاهر البغدادي في الفرق بين الفرق (ص ١١٧-١٢٠) القاعدتين الثالثة والرابعة، ولا يشير إلى الأولى أدنى إشارة، وهذا واضح لأنه باعتراف الشهرستاني نفسه كانت هذه القاعدة الأولى غير نضيجة عند واصل، وإنما نضجت فيما بعد بعد نفوذ الفلسفة اليونانية أي بعد واصل بحوالى مائة عام، ولهذا لا محل لها لنسبتها إلى واصل. أما القاعدة الثانية وهى الخاصة بخلق الإنسان لأفعاله، فأشار إليها عبد القاهر البغدادي إشارة خفيفة بأن قال: إن واصلًا وصاحبه عمرو بن عبيد دعوا الناس «إلى قول القدرية على رأى معبد الجهنى، فقال الناس يومئذ لو اصل: إنه مع كفره قدرى. وجرى المثل بذلك فى كل كافر قدرى»^(١).

وهاك تفصيل ما قاله بالنسبة إلى القاعدة الثالثة: كان واصل من متناهى مجلس الحسن البصرى فى زمان فتنة الأزارقة وكان الناس يومئذ مختلفين فى أصحاب اللذونوب من أمة الإسلام على فرق^(٢).

وبلغ من بأسه، علمه أنه أنفذ أصحابه إلى الآفاق، وبث دعائه فى البلاد قال أبو الهذيل: بعث عبد الله بن الحارث إلى المغرب فأجابه خلق كثير، وبعث إلى خراسان حفص بن سالم^(٣) فدخل ترمذ ولزم المسجد حتى اشتهر، ثم ناظر جهما فقطعه، ورجع إلى قول أهل الحق فلما عاد حفص إلى البصرة رجع جهم إلى قول الباطل، وبعث القاسم إلى اليمن، وبعث أيوب إلى الجزيرة، وبعث الحسن بن ذكوان إلى الكوفة^(٤)، وعثمان الطويل^(٥) إلى أرمينية، فقال يا أبا حذيفة: إن رأيت أن ترسل خيرى فأشاطره جميع ما أملك حتى أعطيه فرد نعالى، فقال: يا طويل اخرج فلعل الله أن ينفعك فخرج للتجارة فأصاب مائة ألف، وأجابه الخلق^(٥).

(١) ص ١١٩ نشرة محى الدين عبد الحميد القاهرة بدون تاريخ.

(٢) الفهرست لابن النديم ص ٥٦.

(٣) حفص بن سالم: من تلاميذ ومدرسة عمرو بن عبيد وقد تابع واصل وعمرو فى نظرياتهم العامة.

(٤) استجاب لدعوته فى الكوفة خلق كثير، وانضموا للمعتزلة.

(٥) عثمان الطويل: كان عثمان تاجراً، وقد كان أحد رجال مدرسة الحسن، ثم امتنع عنها وانضم لواصل.

ويقول القاضى عبد الجبار: وله فى الفضل والعلم منزلة لا تخفى. (نشأة الفكر ص ٤٨).

(٦) فرق وطبقات المعتزلة ص ٤٤ القاضى عبد الجبار بن أحمد الهمداني تحقيق د. على سامى النشار. عصام الدين محمد على.

ومن هذه الطبقة: بشير الرحال، وسمى رحالا، لأنه كان له في كل سنة رحلة في حبسج أو غزاة، وكان ممن خرج من المعتزلة مع إبراهيم بن عبد الله بن الحسن وبأيوه. وقاتلوا معه، وقتل معه، وقيل له: ما يسرع بك إلى الخروج على المنصور؟ فقال: أرسل على بعد أخذه عبد الله بن الحسن، فأتيته، فأمرني بدخول بيت فدخلته، فإذا بعبد الله بن الحسن مقتول، فسقطت مغشيا علي، فلما أفتت أعطيت الله (كذا).

عثمان بن خالد الطويل وكنيته: أبو عمرو، وهو أستاذ أبي الهذيل وهو الذي بعثه واصل إلى أرمينية، كما قدمنا، وله في الفضل والعلم منزلة لا تخفى.

ومن هذه الطبقة: حفص بن سالم وهو الذي بعثه واصل إلى خراسان وناظر جهما فقطعه وأجابه خلق كثير، وغيره من أصحاب واصل، كالقاسم بن السعدى الذي بعثه إلى اليمن داعيا، وعمرو بن حوشب، وقيس بن عاصم، وعبد الرحمن بن قرة وابنه الربيع، والحسن بن ذكوان أجابه في الكوفة خلق كثير وسائر الدعاة الذين بعثهم.

واصل وأصول الفقه

وكان أول من كتب في هذا العلم في أصول الفقه الإمام الشافعى (١٥٠ / ٧٦٠- ٨٢٠ / ٢٤٠) حيث أملى فيه رسالته المشهورة^(١) وعلى الرغم من تأخر هذا العلم في الظهور فإن ما تناوله واصل من مسائل لا يمكن إدراجها في غير هذا العلم، ومن بين آراء واصل في هذا المجال قوله: «النسج يكون في الأمر والنهى دون الإخبار»^(٢).

ولعل الفصل الذى عقده أبو الحسين البصرى في كتابه «المعتمد»^(٣) «والمعلق بنسخ الأخبار» وكذلك ما أورده الأمدى في كتابه «الأحكام»^(٤)، والمحلى فى «شرح جمع الجوامع»^(٥) فى هذا الغرض من شأنه أن يلقى بعض الأضواء على رأى واصل فى النسخ.

(١) واصل بن عطاء وآراؤه الكلامية ص ٢٧٢.

(٢) العسكري، الأوائى ورقة ١٩٦، فضل الاعتزال، ص ٢٣٤ ومعنى الخبر هنا هو الوحى المتعلق بحادثة، راجع تعليق بينس على هذه المسألة (مذهب الذرة عند المسلمين هامش ص ١٢٥).

(٣) ج ١، ص ٢٠، ص ٤١٩.

(٤) ج ٣، ص ٢٠٥.

(٥) بهامش الآيات البيئات لأحمد العبادى، ١٥٤ / ٣ بولاق مصر ١٨٧٢.

وكان قول واصل بعدم جواز نسخ الأخبار هو في الواقع تنزيه للذات الإلهية عن الاتصاف بالكذب وهو في الآن نفسه رد مباشر على قول الكيسانية بالبداء^(١) فقد أجمع أصحاب المقالات على أن المختار بن عبيد هو أول من قال بالبداء وذلك عندما تهيأ لقتال جيش مصعب بن الزبير وزعم أن الله أنزل عليه الوحي يعده بالنصر، ولكنه منى بالهزيمة التي أظهرت فساد تلك المعجزة الكاذبة، فلما سئل عن ذلك قال المختار: إن الله تعالى كان قد وعدني ذلك ولكنه بدا له.

واستدل على رأيه هذا بدليل نقلى وهو قوله تعالى: ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ﴾^(٢) [الرعد]، ثم قال: «إذا جاز نسخ الأحكام جاز البداء في الأخبار»^(٣) وبعد أن لحقت الهزيمة بالشيعية أصبحوا يقبلون هذا القول كتفسير معقول لعدم تحقيق نبوءة النصر التي تنبأ بها إمامهم المهزوم^(٤)، ونتيجة لذلك صار القول بالبداء من بعد المختار وكنا من أركان عقيدة الكيسانية^(٥).

وقد شعر واصل بخطورة القول بالبداء لأنه يؤدي حتماً إلى وصف الله بصفات الحوادث كالكذب والجهل، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً - فتكفل بالرد على القائلين به، ومنع جواز نسخ الأخبار تنزيهاً للذات الإلهية عن الاتصاف بصفات النقصان ودرءاً للتشبيه والتجسيم، وتابع المعتزلة واصل في هذا الرأي وردا على القائلين بالبداء، فالخياط مثلاً قد تعرض إلى هذه المسألة أثناء رده على ابن الراوندي فقال: «إن الفعال الذي تبدو له البداوات في أفعاله إنما ذلك لجهله بالأمور فإذا فعل فعلاً وخير بخير ثم تبين أنه ليس بصواب بدا له فيه وانتقل عنه إلى غيره والموصوف بهذا منقوص والنقص من إعلام الحدث ويتعالى الله عن ذلك علواً كبيراً»^(٦) وإلى جانب هذا الرأي فقد ظفرنا برأي آخر لشيخ المعتزلة الأول يقسم في الخبر إلى خاص وعام؛ ولهذا الرأي أهمية فائقة لأنه أول رأي أبدى في هذا الموضوع فضلاً عن كونه من الآثار العلمية النادرة لمؤسس الاعتزال، وقد أبرز أبو هلال العسكري هذه الخاصية عند حديثه عن واصل فقال:

(١) معنى البداء، لغة الظهور، وفي اصطلاح المتكلمين حدوث أحوال جديدة ينشأ عنها تعديل في الإرادة الإلهية السابقة، وقد بين الشهرستاني أنواع البداء فقال البداء في العلم وهو أن يظهر له خلاف ما علم، ولا أظن عاقلاً يعتقد هذا، والبداء في الإرادة وهو أن يظهر له صواب على خلاف ما أراد وحكم، والبداء في الأمر وهو أن يأمر بشيء ثم يأمر بعده بخلاف ذلك «دائرة المعارف الإسلامية، ٤٣٨/٣ الملل والنحل ١/١٤٩».

(٢) الملل والنحل، ١/١٤٩.

(٣) دائرة المعارف الإسلامية مادة «البداء» ٣/٤٣٨ تحرير فولد تسيهر.

(٤) الفرق بين الفرق ص ٣٨.

(٥) الانتصار ص ٩٥.

«وأول من قال الخبر خبران خاص وعام، فلو جاز أن يكون العام خاصا جاز أن يكون الخاص عاما ولو جاز ذلك لجاز أن يكون البعض كلا والكل بعضا والأثر خبرا والخبر أثرا»^(١).

الحسن والتبجح العقليين :

يذهب المعتزلة إلى أن العلم بالتبجح والحسن من المعارف الضرورية التي يدركها العقل بل هي مركوزة فيه . وإذا كانت معرفة الحسن والتبجح معرفة ضرورية وإذا كان الله عدلها في تكاليفه الشرعية فالعقل يدرك أن الله لا يفعل القبيح وواجب عليه فعل الحسن .

ولقد فرعوا على ذلك عدة قضايا وسعت الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة منها :

* عدم تعذيب أطفال المشركين .

* عدم تكليف العباد ما لا يطيقون .

* وجود الثواب والعقاب .

* عدم جواز إظهار المعجزة على يد الكاذبين .

وكما هو شأن المعتزلة عندما يقررون رأيا يحرصون على تحديد المفاهيم ففرقوا بين الظلم والضرر، فقد يلحق الضرر بإنسان من غير ظلمه ثم بحثوا العلاقة بين الألم والضرر والتبجح . .

تتكليف إنسان بعمل شاق قد يلحقه ضرر- من غير ظلمه إذا قدر الأجر المناسب، وقد يجرى الطبيب عملية جراحية فيلحق المريض الألم لكن من غير ظلم .

يرى البصريون أن ما هو من باب التفضل فلا يجب على الله منه شيء .

بينما يرى البغداديون: أن التفضل يأخذ معنى الوجوب .

ولقد سادت نظرية التحسين والتبجح العقليين، وكان لها أثرها على الفقهاء في التوسع في قواعد أصول الفقه العقلية لتوضيح الغاية الدينية واستخراج العلل للأحكام المعللة حتى فرز الأحكام وتصنيفها بين الحكم الذاتي والحكم المعلل الخاضع للقياس إنما هو في حقيقة الأمر وراءه نظرية التبجح والتحسين العقليين وكان من أوضح القواعد الأصولية تأثير القول بالاستحسان والمصالح المرسلة .

وحين يقول الفقهاء فى شروط الرشد: العقل والتميز... بين وبين هو عين نظرية التقبيح والتحسين العقليين. أما اعتراض بعض متكلمي المذاهب فإنه يرجع إلى قضية أخرى هى التحسين والتقبيح الشرعيين... ولا خلاف على ذلك، وكان أكثر المتكلمين على تعاطف تام مع المعتزلة وخاصة معتزلة البصرة الذين نقدوا مصطلح الذاتية الذى به البغداديون وأحلوا مكانه القول بالنسبية (الأحوال).

إثر المعتزلة على أصول الفقه:

كان قول المعتزلة بنظرية «الاستحسان العقلى» هو القمة الشاهقة التى بلغها الاعتزال.

وبفضل مقالة «الاستحسان العقلى» يبلغ المنهج العقلى عند المعتزلة أوجه وبفضلها يحتل المعتزلة مكانة ممتازة بين كبار المفكرين.

بقيت طويلا شغل الأصوليين الشاغل ذلك أنها فتحت ميدانا جديدا رائعا للبحث والنظر: ميدان البحث فى مقاصد الشريعة وأسرار أحكامها، أعنى فى «أصول الفقه» وبالرغم من أن أمهات الكتب فى «أصول الفقه» تسند تحريره إلى الشافعية إلا أن المعتزلة من دون شك كانوا هم طليعة هذا الباب كما هم طليعته فى ميادين أخرى.

والاستحسان العقلى الذى أخذ به الأحناف وهم أصحاب الرأى هو أن نتخذ «العقل» آلة لمعرفة «الحسن» من «القبيح» من الأفعال أو معيارا نقيس به «الخير» و«الشر» أو مقياسا نميز به «الموجود» من «المعدوم» فالاستحسان العقلى مبدأ فلسفى إذن يطبق فى ميدانين اثنين يجب عليك التمييز بينهما إن أردت فهم القضية.

فهناك فرق عظيم إذن بين تطبيق مبدأ الاستحسان العقلى لمعرفة الخير من الشر، وتطبيقه لمعرفة الموجود من المعدوم، فاصطلاح الاستحسان العقلى يدل على الاصطلاحين: علم الأخلاق، وعلم ما وراء المادة، ولكلا العلمين غرضه وغاياته وحقائقه! ومحال أن نفهم ما يأتى فى كتب الفقه من خلط عجيب تظهر آثاره جليلة فى تشعب الأقوال وتنوعها وتدافعها وتضاربها فى هذا الباب.

للاستحسان العقلى إذن تطبيقان: تطبيق فى ميدان الأخلاق وتطبيق فى ميدان ما وراء الطبيعة. وحكمنا على الاستحسان العقلى فى الأخلاق قد يكون غير حكمنا عليه فيما وراء الطبيعة؛ لذلك وجب التمييز بين التطبيقين^(١).

(١) راجع ما ذكرناه فى الجزء الخاص بأبى الحسن الأشعري.

فمفهوم الاستحسان العقلي يطلق إذن على مسميين اثنين لا على مسمى واحد . . عن هذا نشأ خلط الفقهاء وتضاربت أقوالهم أحيانا . . فلو فتحت كتاب «أصول الفقه» وتصفحت منه الفهرست لوجدت هذين البابين:

١- باب معنى الحسن والقبح والخلاف في اتصاف الفعل بهما عقلا.

٢- باب تعلق حكم الله بالأفعال بناء على ما أدركه العقل فيها من حسن أو قبح.

يقول محجوب بن ميلاد: فالمؤلف الأصولي كما توى يستعمل الاستحسان العقلي في المعنيين فهو في باب يتخذه آلة لمعرفة الحسن من القبح من الأفعال وهذا يخص السلوك أى الأخلاق. وهو في باب يعرج إلى الرب ليعرف حكمه في الأفعال فخرجنا من الأخلاق ودخلنا ما وراء الطبيعة وميدان «الموجود» ما دام الله تعالى حسب عبارة أبى نصر الفارابى «يحتل من فضيلة الوجود أعلى مرتبة».

نفهم الآن لم انحصرت مشكلة الاستحسان العقلي في هذه النقطة:

هل الأفعال حسنة أو قبيحة في حد ذاتها أى في جوهرها؟ أم أن حسنها أو قبحها مستعاران أى أنها ليست حسنة لا قبيحة في حد ذاتها، وإنما حسنها نشأ عن كون الشرع أمر بها، وقبحها إنما نشأ عن كون الشرع نهى عنها؟ نفهم أن من قال أن الأشياء حسنة أو قبيحة في حد ذاتها فإنه يؤمن بأن العقل قادر على إدراك حسنها أو قبحها: وهذا بالضبط ما قال به المعتزلة. أما القائلون بأن الأشياء حسنة أو قبيحة لأن الشرع أمر بها أو نهى عنها فإنهم لا يقولون بالاستحسان العقلي بل يخبرون تتبع الأحكام والنصوص الواردة ويقيدون أنفسهم بها تاركين العقل فى جانب غير محكميه فى الأحكام وفى النصوص معلنين نزعتهم الجوهرية فى الجملة الشهيرة: «الشرع مثبت لا مخبر» يعنون أن الشرع يقرر ما شاء، يقرر الحسن كما يقرر القبح وكان فى إمكانه أن يقرر خلاف ما قررا وهذا هو شأن المثبت. أما لو كان مخبرا لا مثبتا لوجب عليه أن يكون مقيدا بصفات ما يخبر عنه، مخلصا لها، والقائلون بإثبات الشرع لا بإخباره هم أهل السنة وخاصة المسمين «بالسلف» ولا شك أن لكلا الحزبين حججا وبراهين يدلى بها. وقد ذكرها الفقهاء فى كتب «أصول الفقه» وهى حجج متفاوتة فى القيمة. متضاربة متدافعة.

يكفى أن نقول أن الفرق بين نزعة أولئك وهؤلاء فرق عظيم وأن الجو الذى يتنفس فيه أولئك ليس هو الجو الذى يتنفس فيه هؤلاء.

ولعل أحسن طريقة لبيان ذلك أن يحلل الإنسان كتاباً من كتب أصول الفقه يكون أساسه الاستحسان العقلي، وكتاباً آخر يكون أساسه مبدأ «السلف» القائل بأن الشرع مثبت لا مخبر... وهو تحليل لا يمكن إلا أن يكون شيقاً وممتعاً جداً بالنسبة للفكر الحى النابض الجوال^(١)...

تبين لنا أن الاستحسان العقلي اصطلاح ينطبق على مسميين اثنين أو أنه مفهوم يطبق فى ميدانين: ميدان الأخلاق من جهة وميدان ما وراء الطبيعة.

كان الاستحسان العقلي وإصداع المعتزلة بهذه المقالة بدء بحوث جلييلة فى تاريخ التفكير الإسلامى وفتاحة عهد جديد فى الدراسات الفقهية الإسلامية ناهيك أنه كان أول محاولة منظمة فى تاريخ الإسلام ترمى إلى استيعاب جوانب العقيدة الإسلامية بنظرة فلسفية شاملة! وإلى المعتزلة- فى هذا الباب- فضل عظيم فى تأسيس علم برمته هو من أهم العلوم الإسلامية وهو علم «أصول الفقه»...

وقد طبع «الاستحسان العقلي» هذا الفن بطابع لم يبل رغم مرور القرون وتغير العقول، حتى أن الأصولى مهما كانت نزعته ليجد نفسه بين اثنين: إما أن ينتصر له ويؤسس عليه بحوثه أو يقاومه ويحاول دحضه والإتيان بمبدأ جديد غيره ليبنى عليه دراساته وتفكيره...

كانت معظم كتب «أصول الفقه» التى بقيت لنا من تأليف الشافعية ومن تأليف الحنفية، فالمالكية والحنابلة ما كانوا ليحكموا العقل فى بحوثهم.

أما الحنفية وأما الشافعية فإنهم كانوا أجراً فى تحكيم العقل لقولهم بالرأى أو بالقياس... وما الرأى والقياس سوى باب من أبواب المنطق..

معنى الرأى الاجتهادى:

وردت فى الرأى، آثار تلزمه، وآثار تمدحه، والمذموم هو الرأى عن هوى، والممدوح هو استنباط حكم النازلة من النص، على طريقة فقهاء الصحابة، والتابعين، وتابعيهم، برد النظر إلى نظيره، فى الكتاب، والسنة. وقد خرج الخطيب غالب تلك الآثار فى «الفقيه والمتفقه»، وكذا ابن عبد البر مع بيان موارد تلك الآثار، بالقول فى ذلك: إن فقهاء الصحابة، والتابعين، وتابعيهم، جروا على القول بالرأى بالمعنى الذى

(١) للاستزادة راجع: الفكر الإسلامى بين الأمس واليوم.

سبق «أعنى استنباط حكم النازلة من النص»، وهذا من الإجماعات التي لا سبيل إلى إنكارها.

نقطة الرأي :

وقد قال الإمام أبو بكر الرازي في «الفصول»، بعد أن سرد ما كان عليه فقهاء الصحابة، والتابعين من القول بالرأي: «إلى أن نشأ قوم ذو جهل بالفقه وأصوله، لا معرفة لهم بطريقة السلف، ولا توفى للإقدام على الجهالة واتباع الأهواء البشعة التي خالفوا بها الصحابة، ومن بعدهم من أخلافهم، فكان أول من نفى القياس والاجتهاد في أحكام الحوادث، إبراهيم النظام، وطعن على الصحابة من أجل قولهم بالقياس، ونسبهم إلى ما لا يليق بهم، وإلى ضد ما وصفهم الله به، وأثنى به عليهم- بتهوره وقلة علمه بهذا الشأن- ثم تبعه على هذا القول نفر من المتكلمين البغداديين، إلا أنهم لم يطعنوا على السلف كطعنه، ولم يعيبوهم، لكنهم ارتكبوا من المكابرة، وجحد الضرورة أمرا بشعا، فرارا من الطعن على السلف، في قولهم بالاجتهاد والقياس، وذلك أنهم زعموا أن قول الصحابة في الحوادث كان على وجه التوسط والصلح بين الخصوم... لا على وجه قطع الحكم، وإبرام القول، فكأنهم قد حسنوا مذهبهم بمثل هذه الجهالة، وتخلصوا من الشناعة التي لحقت النظام بتخطئته السلف، ثم تبعهم رجل من الحشوية جهول، - يريد داود بن علي- لم يدر ما قال هؤلاء، ولا ما قال هؤلاء، وأخذ طرفا من كلام النظام، وطرفا من كلام متكلمي بغداد، من نفاة القياس، فاحتج به في نفى القياس والاجتهاد، مع جهله بما تكلم به الفريقان، من مثبتى القياس، ومبطلية، وقد كان مع ذلك ينفي حجج العقول، ويزعم أن العقل لا حظ له في إدراك شيء من علوم الدين، فأنزل نفسه منزلة البهيمة بل هو أضل منها، اهـ.

وأبو بكر الرازي أطلال النفس جدا في إقامة الحجة على حجية الرأي والقياس، بحيث لا يدع أي مجال للتشعيب ضد حجيته، فالرأي بهذا المعنى، وصف مادح يوصف به كل فقيه، ينبئ عن دقة الفهم، وكمال الغوص؛ ولذلك تجدد ابن قتيبة يذكر في «كتاب المعارف» الفقهاء بعنوان أصحاب الرأي، ويعد فيهم الأوزاعي، وسفيان الثوري، ومالك بن أنس رضي الله عنهم، وكذلك تجدد الحافظ محمد بن الحارث الحشني، يذكر أصحاب مالك في «قضاة قرطبة» باسم أصحاب الرأي، وهكذا يفعل أيضا الحافظ أبو الوليد بن الفرضي في «تاريخ علماء الأندلس»، وكذلك الحافظ أبو الوليد الباجي، يقول في شرح حديث الداء العضال من «الموطأ» في صدد الرد على

ما يرويه النقلة عن مالك، في تفسير الداء العضال: ولم يرو مثل ذلك عن مالك أحد من أهل الرأي من أصحابه «يعنى أهل الفقه، من أصحاب مالك».

أبو حنيفة بين الرأي أو النقل:

وأما تخصيص الحنفية بهذا الاسم، فلا يصح إلا بمعنى البراعة البالغة في الاستنباط، فالفقه حيثما كان صحبه الرأي، سواء كان في المدينة أو في العراق، وطوائف الفقهاء كلهم إنما يختلفون في شروط الاجتهاد. بما لاح لهم من الدليل، وهم متفقون في الأخذ بالكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس، ولا يقتصرون على واحد منها، وأما أهل الحديث فهم الرواة النقلة وهم الصيادلة، كما أن الفقهاء هم الأطباء، كما قال الأعمش، فإذا اجترأ على الإفتاء أحد الرواة الذين لم يتفقهوا، يقع في مهزلة، كما نص الرامهرمزي في «الفاصل»، وابن الجوزي في «التليس»، و«أنحبار الحمقى»، والخطيب في «الفقيه والمتفقه»، على نماذج من ذلك، فذكر مدرسة للحديث هنا، مما لا معنى له^(١)، قال سليمان بن عبد القوي الطوفي الحنبلي في شرح «مختصر الروضة»- في أصول الحنابلة: «واعلم أن أصحاب الرأي بحسب الإضافة، هم كل من تصرف في الأحكام بالرأي، فيتناول جميع علماء الإسلام؛ لأن كل واحد من المجتهدين لا يستغنى في اجتهاده عن نظر ورأي، ولو بتحقيق المناط، وتنقيحه الذي لا نزاع في صحته، وأما بحسب العلمية فهو في غرف السلف «من الرواة» بعد محنة خلق القرآن، علم على أهل العراق، وهم أهل الكوفة، أبو حنيفة، ومن تابعه منهم... وبالغ بعضهم في التشنيع عليه».

وأما ابن حزم فقد تبرأ من القياس جملة وتفصيلاً، فحظ أبي حنيفة، وأصحابه من شتائمه مثل حظ باقي الأئمة القائلين بالقياس، والقاضي أبو بكر بن العربي ممن قام بواجب الرد عليه في «العواصم من القواصم»، وليس لابن حزم شبه دليل، فيما يدعيه من نفى القياس، غير المجازفة بنفى ما ثبت من الصحابة في حجية القياس، وغير الاجترأ على تصحيح روايات واهية، وردت في رد القياس.

أعداء الرأي- أعداء السنن:

وأما ما وقع في كلام إبراهيم النخعي وبعض أهل طبقة من القول بأن أهل الرأي أعداء السنن، فبمعنى الرأي المخالف للسننة المتوارثة في المعتقد يعنون به الخوارج،

(١) تنبيه على رد ما قاله بعض أهل العصر في بعض كتبه «البنوي».

والقدرية، والمشبهة، ونحوهم من أهل البدع، لا بمعنى الاجتهاد في فروع الأحكام، وحمله على خلاف ذلك تحريف للكلم عن مواضعه، فكيف! والنخعي نفسه، وابن المسيب نفسه من أهل القول بالرأى في الفروع، رغم انصراف المتخيلين، خلاف ذلك.

ويحاول ابن حزم أن يكذب كل ما يروى عن الصحابة في القياس، لا سيما حديث عمر، مع أن الخطيب، وغيره يروون عنه بطرق كثيرة، بألفاظ متقاربة، وكذا عن باقي الصحابة، قال الخطيب، بعد أن روى حديث معاذ في اجتهاد الرأى في «الفقيه والمتفقه»: وقول الحارث بن عمرو عن أناس من أصحاب معاذ، يدل على شهرة الحديث، وكثرة رواته، وقد عرف فضل معاذ، وزهده والظاهر من حال أصحابه، الدين، والثقة، والزهد، والصلاح وقد قيل: إن عبادة بن نسي، رواه عن عبد الرحمن ابن غنم عن معاذ، وهذا إسناد متصل، ورجاله معروفون بالثقة، على أن أهل العلم قد قبلوه، واحتجوا به، فوقفنا بذلك على صحته عندهم.

الاستحسان والقياس

فضة الاستحسان:

يظن بعض الفقهاء أن الاستحسان عند الحنفية هو الحكم بما يشتهي الإنسان، ويهواه، ويلذه، حتى فسر ابن حزم في «أحكامه» بأنه ما اشتتهه النفس ووافقها، خطأ، كان، أو صواباً، لكن لا يقول بمثل هذا الاستحسان فقيه من الفقهاء، فلو كان هذا مراد الحنفية بالاستحسان، لكان للمخالفين الحق، في تقريرهم، والرد عليهم.

يرى فقهاء الاحناف أن إبطال الاستحسان ما هو إلا سبق قلم من الإمام الشافعي رضي الله عنه.

فلو صحت حججه في إبطال الاستحسان، لقضت على القياس الذي هو مذهبه، قبل أن يقضى على الاستحسان.

ومن الحكايات الطريفة في هذا الباب، ما يروى عن إبراهيم بن جابر أنه لما سأل أحد كبار القضاة في عهد المتقي لله العباسي، عن سبب انتقاله من مذهب الشافعي إلى مذهب أهل الظاهر، جابه قائلاً: «إني قرأت إبطال الاستحسان للشافعي، فرايته صحيحاً في معناه، إلا أن جميع ما احتج به في إبطال الاستحسان هو بعينه يبطل القياس، فصح به عندي بطلانه».

مثبتوه:

أما ما يقولون به فإنهم قالوه مقروناً بدلائله وحججه، لا على جهة الشهوة، واتباع الهوى. وإنما لما كان ما حسنه الله تعالى بإقامته الدلائل على حسنه، مستحسناً، جار لنا إطلاق لفظ الاستحسان، فيما قامت الدلالة بصحته، وقد ندب الله تعالى إلى فعاله، وأوجه الهداية لفاعله، فقال عز من قائل:

﴿فَبَشِّرْ عِبَادَ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾ [الزمر] وروى عن ابن مسعود، وقد روى مرفوعاً إلى النبي ﷺ، أنه قال: «ما رآه المسلمون حسناً، فهو عند الله حسن، وما رآه المؤمنون سيئاً، فهو عند الله سيئ»، فإذا كنا قد وجدنا لهذا اللفظ أصلاً في الكتاب، والسنة، لم يمنع إطلاقه في بعض ما قامت عليه الدلالة بصحته على جهة تعريف المعنى وإفهام المراد.

الفرق بين الاستحسان والقياس :

وقد أطلق الفقهاء لفظ الاستحسان في كثير من الأشياء، وقد روى عن إياس بن معاوية أنه قال: «قيسوا القضاء، ما صلح الناس، فإذا فسدوا، فاستحسنوا»، ولفظ الاستحسان موجود في كتب مالك بن أنس، وقال الشافعي: «أستحسن أن تكون المتعة ثلاثين درهما، فسقط بما قلنا، المنازعة في إطلاق الاسم، أو منعه، وإن نازعنا في المعنى، فإنما لم يسلم خصمنا تسليم المعنى لنا، بغير دلالة، وقد اصطحب جميع المعاني التي نذكرها، مما يتنظمه لفظ الاستحسان، عند أصحابنا، إقامة الدلالة على صحته، وإثباته بحجته.

ولفظ الاستحسان يكتنفه معنيان.

أحدهما: استعمال الاجتهاد، وغلبة الرأي في إثبات المقادير، الموكولة إلى اجتهادنا وآرائنا، نحو تقدير متعة المطلقات، قال الله تعالى: ﴿... وَمَتَّعُوهُنَّ عَلَى الْمَوْسِعِ قَدَرَهُ وَعَلَى الْمُقْتَرِ قَدَرَهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ﴾ [البقرة]، فأوجبها على مقدار يسار الرجل وإعساره، ومقدارهما غير معلوم، إلا من جهة أغلب الرأي، وأكثر الظن، ونظيرها أيضا، نفقات الزوجات، قال الله تعالى: ﴿... وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ...﴾ [البقرة]، ولا سبيل إلى إثبات المعروف من ذلك، إلا من طريق الاجتهاد، وقال تعالى: ﴿وَمَنْ قَتَلَ مَنكُم مِّنْهُمْ مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعْمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ أَوْ عَدْلُ ذَلِكَ صِيَامًا...﴾ [المائدة]، ثم لا يخلو المثل المراد بالآية، من أن يكون القيمة، أو النظير من النعم على حسب اختلاف الفقهاء فيه، وأيهما كان، فهو موكول إلى اجتهاد العدلين، وكذلك أروش الجنائيات التي لم يرد في مقاديرها نص، ولا اتفاق، ولا تعرف إلا من طريق الاجتهاد، ونظائرها في الأصول أكثر من أن تحصى، وإنما ذكرنا منها مثالا يستدل به على نظائرها، فسمى أصحابنا هذا الضرب من الاجتهاد استحسانا، وليس في هذا المعنى خلاف بين الفقهاء، ولا يمكن أحدا منهم القول بخلافه، وأما المعنى الآخر من ضربى الاستحسان، فهو ترك القياس، إلى ما هو أولى منه، وذلك على وجهين: أحدهما: أن يكون فرع يتجاوزه أصلا، يأخذ الشبه من كل واحد منهما، فيجب إلحاقه بأحدهما، دون الآخر لدلالة توجيهه، فسموا ذلك استحسانا، إذ لو لم يعرض شبه للوجه الثاني، لكان له شبه من الأصل الآخر، فيجب إلحاقه به.

وأغضض ما يجيء من مسائل الفروع، وأدقها مسلكا، ما كان من هذا القبيل، ووقف هذا الموقف لأنه محتاج في ترجيح أحد الوجهين على الآخر، إلى إنعام النظر،

واستعمال الفكر، والروية، في إلحاقه بأحد الأصلين دون الآخر... فنظير الفرع الذى يتجاذبه أصلا، فيلحق بأحدهما دون الآخر، ما قال أصحابنا، فى الرجل يقول لامرأته: إذا حضت، فأنت طالق، فتقول: قد حضت: إن القياس أن لا تصدق حتى يعلم وجود الحيض منها، أو يصدقها الزوج، إلا أنا نستحسن فنوقع الطلاق، قال محمد: وقد ندخل فى هذا الاستحسان بعض القياس، قال أبو بكر: أما قوله: إن القياس أن لا تصدق، فإن وجهه أنه قد ثبت بأصل متفق عليه، أن المرأة لا تصدق فى مثله فى إيقاع الطلاق عليها، وهو: الرجل يقول لامرأته: إن دخلت الدار، فأنت طالق، وإن كلمت ريذا، فأنت طالق، فقالت بعد ذلك: قد دخلتها بعد اليمين، أو كلمت ريذا، وكذبها الزوج إنها لا تصدق، ولا تطلق حتى يعلم ذلك بينة، أو بإقرار الزوج، فكان قياس هذا الأصل يوجب أن لا تصدق فى وجود الحيض، الذى جعله الزوج شرطا لإيقاع الطلاق، وكما أنه لو قال: إذا حضت، فإن عبدى حر، أو قال: فامرأتى الأخرى طالق، فقالت: حضت، وكذبها الزوج، لم يعتق العبد، ولم تطلق المرأة الأخرى فقد أخذت هذه الحادثة شيها من هذه الأصول التى ذكرنا، فلو لم يكن لهذه الحادثة غير هذه الأصول لكان سبيلها أن تلحق بها، ويحكم لها بحكمها.

إلا أنه قد عرض لها أصل آخر، منع إلحاقها بالأصل الذى ذكرنا، وأوجب إلحاقا بالأصل الثانى، وهو أن الله تعالى لما قال: ﴿... وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ...﴾ [البقرة]، وروى عن السلف، أنه أراد: من الحيض والحبل، وعن أبى بن كعب أنه قال: «من الأمانة أن ائتمنت المرأة على فرجها»، دلّ وعظه إياها، ونهيه لها عن الكتمان، على قبول قولها فى براءة رحمها من الحبل، وسغلها به، ووجود الحيض وعدمه، كما قال تعالى فى الذى عليه الدين: ﴿... وَلَيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَخْشَ مِنْهُ شَيْئًا...﴾ [البقرة]، فوعظه ونهاه عن البخس والنقصان، علم أن المرجع إلى قوله فى مقدار الدين فصارت الآية التى قدمنا أصلا فى قبول قول المرأة، إذا قالت: أنا حائض، وتحريم وطئها فى هذه الحال، فإنها إذا قالت: قد طهرت، حل لزوجها قريبها وكذلك إذا قالت، وهى معتدة: قد انقضت عدتى، صدقت فى ذلك؛ وانقطعت رجعة الزوج عنها، وانقطاع الزوجية بينهما، وكان المعنى فى ذلك أن انقضاء العدة بالحيض معنى يخصها، ولا يعلم إلا من جهتها، فيوجب على ذلك إذا قال الزوج: إذا حضت، فأنت طالق، فقالت: قد حضت، أن تصدق فى باب وقوع الطلاق عليها، كما صدقت فى انقضاء العدة، مع إنكار الزوج؛ لأن ذلك معنى يخصها، أعنى أن الحيض لا يعلم وجوده إلا من جهتها، ولا يطلع عليه غيرها، ولأجل ذلك أنها لا

تصدق على وجود الحيض، إذا علق به طلاق غيرها، أو علق به عتق العبد، لأنه إنما جعل قولها كالبينة في الأحكام التي تخصها، دون غيرها، ألا ترى أنهم قالوا إن الزوج لو قال: قد أخبرتنى أن عدتها انقضت، وأنا أريد أن أتزوج أختها، كان له ذلك، ولا تصدق هي على بقاء العدة في حق غيرها، وتكون عدتها باقية في حقها، ولا تسقط نفقتها، فصار كقولها: قد حضت، وله حكمان: أحدهما: فيما يخصها، ويتعلق بها، وهو طلاقها، وانقضاء عدتها، وما جرى مجرى ذلك، فيجعل قوله فيه كالبينة، والآخر: في طلاق غيرها، أو عتق العبد، فصارت في هذه الحال شاهدة، كإخبارها بدخول الدار، وكلام زيد إذا علق به العتق، أو الطلاق.

كتاب المستصفي للإمام الغزالي:

يكفي أن ننظر لكتاب خالد من كتب أصول الفقه- أعنى «المستصفي من علم الأصول» لأبي حامد الغزالي لفهم ما عسى أن يكون كتاب في أصول الفقه يكون أساسه الاستحسان العقلي، وبالرغم من أن الغزالي كان من أعداء المعتزلة قاومهم في غير ما مقالة من مقالاتهم، وبالرغم من أن الغزالي قاوم بالخصوص «الاستحسان العقلي» وحاول دحضه وتفنيده وبيان ضيق نطاقه أن طبق وحده لمعرفة الوجود وأسرار الوجود- بالرغم من كل هذا- فالمستصفي للغزالي مفعم بروح الاعتزال امتص زبدته ورحيقه ودفع بعض شططه وغلوائه.

فكتاب المستصفي آية في التبويب والتصنيف والترتيب والنظام خلافا لمطولات الآداب العربية الممتازة بالاستطراد وبالفوضى وعدم الترتيب والنظام، لفظ واضح وعبرة مشرقة وتفكير مطرد مما يدل على أنه ثمرة عقل جبار يعرف المنطق وشروط المنطق من دقة وتسلسل في الاستنتاج وسير حسب منهج العقل وامثال لصرامة مبادئ العقل التي شرحناها وأعطيناها بعض حقها في سالف فصولنا من البحث والتحليل. فالغزالي في كل هذا متأثر إلى حد بعيد بأهل المنطق وأهل الكلام عامة والمعتزلة خاصة. وأنت لتطالع الكتاب فتجد فيه الفصول المتعددة يذكر فيها المعتزلة وآراءهم ومقالاتهم، وتصديه لهم هذا التصدي الملح مما يدل على أنهم أثروا فيه تأثيرا عظيما أثناء تكوينه الفلسفي والكلامي.

وآثار الاستحسان العقلي ليست بادية في المستصفي خلال تبويبه ونظامه فحسب بل هي بادية في الاصطلاحات وفي التمييز بين مفاهيم فقهية كالحلال والحرام والمندوب والمباح والمكروه إلى غير ذلك من الاصطلاحات الفقهية بل هي ظاهرة حتى في بعض

العبارات كهذه العبارة التي تطالعنا منذ الصفحة الأولى من الكتاب، قال: «فقد تناطق قاضى العقل وهو الحاكم الذى لا يعتزل ولا يبدل وشاهد الشرع وهو الشاهد المزكى العدل، بأن الدنيا دار غرور لا دار سرور ومطية كسل»^(١).

لاحظوا كيف يضيف الغزالى إلى شهادة الشرع شهادة العقل ويقول أنه القاضى الذى لا يعزل ولا يبدل.

يقول الغزالى فى كتاب «المستصفى من علم الأصول»:

«اعلم أنك لا تفهم معنى أصول الفقه ما لم تعلم أولا معنى الفقه، والفقه عبارة عن العلم والفهم فى أصل الوضع- يعنى هذا هو المعنى الواسع لكلمة الفقه- يقال: فلان يفقه الخير والشر أى يعلمه ويفهمه ولكن صار يعرف العلماء- وهذا هو المعنى الضيق لكلمة الفقه- عبارة عن العلم بالأحكام الشرعية الثابتة لأفعال المكلفين خاصة حتى لا يطلق بحكم العادة- (أى بحكم المعنى الضيق لكلمة الفقه)- اسم الفقيه على متكلم فلسفى ونحوى ومحدث ومفسر بل يختص بالعلماء بالأحكام الشرعية الثابتة للأفعال الإنسانية كالوجوب والحظر والإباحة والندب والكراهة وكون العقد صحيحا وفاسدا وباطلا... وكون العبادة قضاء وأداء وأمثاله...»^(٢).

لم نفهم لم حصر الغزالى فى كتابه «المستصفى من علم الأصول» أدلة الأحكام- فى الكتاب والسنة والإجماع فقال: «فالعلم بطرق ثبوت هذه الأصول الثلاثة وشروط صحتها ووجوه دلالتها على الأحكام هو العلم الذى يعبر عنه بأصول الفقه» وهو بعبارة أخرى- فى عرف الغزالى- علم حجية القرآن وحجية السنة وحجية الإجماع أى كيف ولم ولأى مدى يمكن أن نتخذ من القرآن ومن السنة ومن الإجماع حجة على صحة الأحكام الشرعية المستمدة من القرآن ومن السنة سواء أكان ذلك بالاجتهاد الفردى أو بإجماع الأمة الإسلامية ١٩.

فى حين أن هناك أصوليين آخرين يضيفون إلى هذه الأصول الثلاثة أصلا رابعا هو القياس أو إعمال رأى. وآخرون يستعيضون القياس بأصل آخر يطلق عليه اسم المصالح المرسلة، وهناك آخرون هم أصوليو الشيعة يطلون حجية الإجماع مثلما أبطل الغزالى حجية القياس أو الرأى وينكرون الإجماع أصلا من أصول الفقه لقولهم بعصمة أمامهم.

(١) راجع الغزالى: المستصفى من علم الأصول، الجزء الأول ص ٢- مطبعة مصطفى محمد- مصر- ١٩٣٧.

(٢) راجع الغزالى: المستصفى من علم الأصول، الجزء الأول ص ٣.

وهذا الاختلاف في الأنظار بين قائل بالإجماع ومبطل له وداع للقياس ومنكر له ومنتصر للمصالح المرسله ومزدر لها مما يدلنا على أننا في ميدان يجب أن تنشط فيه العقول وأن تجول فيه قوة جبارة واثقة من نفسها فاتحة متعطشة إلى درك الحقائق والسعي وراءها والدأب متحفزة للفتح تحذوها نخوة الفتح!

على أي حال نحن في ميدان الاجتهاد والنظرا

ولا غرابة! ألم يكن ظهور «علم أصول الفقه» برمته فتحا مجيدا من فتوحات الفكر والاجتهاد؟

فالكتاب والسنة الصحيحة من وحى السماء.

والقياس أو المصالح المرسله أو الإجماع من إلهام الفكر وأصوات الأرض.

عمرو بن عبيد

عمرو بن عبيد بن ثاب، وثاب من سبى كابل من ثغور بلخ، وهو مولى لآل عرادة من يربوع بن مالك، وكنيته عمرو أبو عثمان^(١). روى ابن يزداد^(٢) بإسناده عن صالح بن عمرو بن زيد قال: كان عمرو بن عبيد من أعلم الناس بأمر الدين والدنيا قال صالح: وسئل ابن السماك فليل صف لنا عمرو بن عبيد فقال: كان عمرو إذا رأيته مقبلا توهمته جاء من دفن والديه، وإذا رأيته جالسا توهمته أجلس للقعود، وإذا رأيته متكلمًا توهمت أن الجنة والنار لم يخلقا إلا له^(٣). وعن يحيى بن معين قال: حدثنا سفيان بن عيينة قال: قال ابن نجيح: ما رأيت أحدا أعلم من عمرو بن عبيد^(٤)، وكان رأى مجاهد وغيره، قال الجاحظ:

صلى عمرو أربعين عاما صلاة الفجر بوضوء المغرب وحج أربعين حجة ماشيا، وبغيره موقوف على من أحصر، وكان يحيى الليل بركعة واحدة ويرجع آية واحدة.

(١) فرق وطبقات المعتزلة ص ٤٨ القاضي عبد الجبار - تحقيق د. على سامي النشار وعصام الدين محمد على.
(٢) وهو: علي بن محمد بن الحسن بن يزداد (بالدال أو الذال) العبدى - أبو تمام كان يتحلل الاعتزال ويقول بخلق القرآن وكان ثقة في الحديث (المحيط المترجم).

(٣) الإمام أبو زكريا يحيى بن معين البغدادي عاش خمسا وسبعين سنة توفى سنة ثلاث وثلاثين ومائتين. وجاء عنه أنه قال: «كتب يدي هذه ستمائة ألف حديث».

(٤) عمرو والعمرية: العمرية هم أتباع عمرو بن عبيد بن ثاب مولى بنى تميم وكان جده من سبى كابل، وما ظهرت البدع والضلالات إلا عن أبناء السبایا كما روى الخبر، وقد شارك عمرو، وأصلا في بدعة القدر وفي ضلاله قولهما: بالمنزلة بين المنزلتين، وفي ردهما شهادة رجلين أحدهما من أصحاب الجمل، والآخر من أصحاب علي. وزاد عمرو على وأصل في هذه البدعة فقال بفسق كلتا الفرقتين المتقاتلتين يوم الجمل. وذلك أن أصلا إنما رد شهادة رجلين أحدهما من أصحاب الجمل، والآخر من أصحاب علي رضي الله عنه، وقبل شهادة رجلين كلاهما من أحد الفريقين، ورغم أن شهادتهما مردودة، وإن كانا من فريق واحد، لأنه قال بفسق الفريقين جميعا. وقد افترقت القدرية بعد وأصل وعمرو في هذه المسألة. فقال النظام، ومعمر، والجاحظ في فريق يوم الجمل بقول وأصل. وقال حوشب وهاشم الأوقص: لجت القادة وهلكت الأتباع. وقال أهل السنة والجماعة بتصويب علي وأتباعه يوم الجمل - وقالوا: إن الزبير رجع عن القتال يومئذ تائبا، فلما بلغ وادي السباع قتله بها عمرو بن جرهمود غرة ويشر صلى الله عليه وآله بالنار. وهم طلحة بالرجوع فرماهم ابن الحكم - وكان مع أصحاب الجمل - بسهم فقتله. وعائشة رضي الله عنها قصدت الإصلاح بين الفريقين فغلبها بنو أزد، وبني ضبة على أمرها حتى كان من الأمر ما كان. ومن قال بتكفير الفريقين أو أحدهما، فهو الكافر دونهم. هذا قول أهل السنة فيهم، والحمد لله على ذلك (الفرق ٧٣، ٧٢).

عمرو بن عبید وتعريف الفاسق،

وقد رويت مناظرته لواصل في الفاسق، وكيف يعرف الله تعالى وإنما خرجت المعرفة من قلبه عند قذفه (للإيمان)، فإن قلت لم يزل يعرف الله، فما حجتك وأنت لم تسمه منافقا قبل القذف، وإن رعمت أن المعرفة خرجت من قلبه عند قذفه قلنا لك. فلم لا أدخلها في القلب بتركه القذف كما أخرجها بالقذف. وقال له: أليس الناس يعرفون الله بالأدلة ويجهلون به بدخول الشبهة؟ فأى شبهة دخلت على القاذف؟ فرأى عمرو، لزوم هذا الكلام، فقال: ليس بيني وبين الحق عداوة، فقبله وانصرف ويده في يد واصل. وكان يقول: اللهم اغنني بالافتقار إليك. وقيل قال: يا أبا عثمان... لم استحق مرتكب الكبائر اسم النفاق؟ قال: لقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ...﴾ إلى قوله: ﴿... وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [النور]. ثم قال: إن المنافقين هم الفاسقون، فكان كل فاسق منافقا، إذ كان الألف واللام، موجودين في باب الفاسق. فقال واصل: أليس الله تعالى قال: ﴿... وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [المائدة]، وقد قال تعالى في آية أخرى: ﴿... وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [البقرة]، فعرف بالآلف واللام كما في القاذف، فسكت عمرو، ثم قال واصل: ألسنت تزعم أن الفاسق يعرف الله؟ وذكر ما قدمنا... إلى آخره على ما روينا، ثم قال: يا أبا عثمان أيما أولى أن يستعمل من أسماء المحدثين: ما اتفقت عليه الفرق من أهل القبلة، أم اختلفت فيه؟ فقال عمرو: بل ما اتفقت عليه. فقال: أفليس تجد أهل الفرق على اختلافهم يسمون صاحب الكيسرة فاسقا، ويختلفون فيما عداه من أسمائه: فالخوارج تسميه: كافرا وفاسقا، والمرجئة تسميه: مؤمنا فاسقا، والشيعة تسميه: كافر نعمة فاسقا، والحسن يسميه: منافقا، فأجمعوا على تسميته بالفسق، فنأخذ بالمتفق عليه، ولا نسميه بالمختلف فيه، فهو أشبه بأهل الدين، فقال عمرو: وما بيني وبين الحق من عداوة، والقول قولك، وأشهد من حضر أنني تارك ما كنت عليه من المذهب، قائل بقول أبي حذيفة، فاستحسن الناس ذلك من عمرو، إذ رجع من قول كان عليه، إلى قول آخر من غير شغب، واستدلوا بذلك على ديانته.

قال الشريف المرتضى: ما أورده واصل لعمرو غير لازم له؛ لأن عمرو كان يسميه فاسقا، وإنما كان عليه أن يبين هل يسمى بغير ذلك أم لا؟

قال الحاكم: وهذا اعتراض فاسد؛ لأن واصلًا ألزمه في مسألة القذف كما ذكرنا، ثم جعل هذا تأكيدًا بأن هذا القول مجمع عليه وما عداه مختلف فيه، ولم يقيم عليه

حجة، ولو جعل ذلك ابتداء دليل لم يصح. قلت: بل يصح عندنا مع قولنا بصحة الاستدلال بالإجماع المركب، كدليل قصر الإمامة في البطنية، وصورته هنا: أنهم أجمعوا على تسميته: فاسقا واختلفوا فيما عداه، وهو حكم شرعى، فلا يثبت إلا بدليل، ولا دليل على ما عدا المجمع عليه هنا.

وكان المنصور العباسى يبالغ فى تعظيمه، حتى قيل له: إن عمرا خارج عليك فقال: هو يرى أن يخرج على، إذا وجد ثلثمائة وبضعة عشرة مثله، وذلك لا يكون، ومر بقبره فى مروان فصلى عليه ودعا له وقال:

صلى الإله عليك من متوسد	قبرا مررت به على مروان
قبرا تضمن مؤمنا متحففا	عبد الإله ودان بالقرآن
وإذا الرجال تنازعوا فى شبهة	فصل الحديث بحجة وبيان
ولو أن هذا الدهر أبقى صالحا	أبقى لنا عمرا أبا عثمان

ومن أصحاب عمرو بن عبيد: خالد بن صفوان، وحفص بن العوام، وصالح ابن عمرو، والحسن بن حفص بن سالم، وبكر بن عبد الأعلى، وابن السماك، وعبد الوارث بن سعيد، وأبو غسان، وبشر بن خالد، وعثمان بن الحكم، وسفيان بن حبيب، وطلحة بن زيد، وإبراهيم بن يحيى المدنى، أخذ مذهبه عن عمرو بن عبيد، وحضر الحسن البصرى، وله مناظرات بالكوفة والبصرة. ومنهم: صالح الدمشقى صاحب غيلان، وقد مر ذكره.

وروى: أن أبا على ناظر بعضهم فى الإرجاء، وأبو حنيفة والزيبر حاضرا، فقال أبو حنيفة: إن أبا عمرو بن العلاء، لقى عمرو بن عبيد فقال له: يا أبا عثمان إنك أعجمى، ولست بأعجمى اللسان، ولكنك أعجمى الفهم، إن العرب إذا وعدت ألحزت، وإذا أوعدت أخلفت وأنشد:

وإنى وإن أوعدته أو وعدته لمخلف إيعادى ومنجز موعدى

فقال أبو على: إن أبا عثمان أجابه بالمسكت قال له: إن الشاعر قد يكذب ويصدق. ولكن حدثنى عن قول الله تعالى: ﴿...لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ [هود] إن ملأها، أتقول صدق؟

قال: نعم، قال: فإن لم يملأها، أفتقول صدق، فسكت أبو حنيفة.

وروى أن عمرو بن عبيد قال لأبي عمرو: شغلك الأعراب عن معرفة الصواب، إن الله يتعالى عن الخلف، والشاعر قد يقول الشيء وخلافه، فهلا قلت في إنجار الوعد والوعيد ما قال الشاعر:

إن أبا ثابت لمجتمع الرأي شريف الأبناء والبيت

لا يخلف الوعد والوعيد ولا بيت من ثاره على فوت

فسكت أبو عمرو.

مبادئ مدرسة العمريّة^(١):

عمرو بن عبيد بن ثاب مولى بنى تميم، وكان جده من سبى كابل وما ظهرت البدع والضلالات في الأديان إلا من أبناء السببا، كما روى في الخبر.

وشارك عمرو واصلا القدر، وفي قولهما بالمنزلة بين المنزلتين وفي ردهما شهادة رجلين أحدهما من أصحاب الجمل والآخر من أصحاب على، وزاد عمرو على واصل في هذه فقال بفسق كلتا الفرقتين المتقاتلتين يوم الجمل، وذلك أن واصلا إنما رد شهادة رجلين أحدهما من أصحاب الجمل والآخر من أصحاب على رضى الله عنه، وقبل شهادة رجلين كلاهما من أحد الفريقين، وزعم عمرو أن شهادتهما مردودة وإن كانا من فريق واحد، لأنه قال بفسق الفريقين جميعا.

وقد افترقت القدرية بعد واصل وعمرو في هذه المسألة؛ فقال النظام ومعمار والجاحظ في فريقى يوم الجمل بقول واصل، وقال حوشب وهاشم الأوقص: نجت القادة وهلكت الأتباع، وقال أهل السنة والجماعة بتصويب على وأتباعه يوم الجمل، وقالوا: إن الزبير رجع عن القتال يومئذ تائبا، فلما بلغ وادى السباع قتله بها عمرو بن جرموز غزة، وبشر على قاتله بالنار، وهم طلحة بالرجوع، فرماه مروان بن الحكم - وكان مع أصحاب الجمل - بسهم فقتله، وعائشة - رضى الله عنها - قصدت الإصلاح بين الفريقين، فغلبها بنو أرد وبنو ضبة على أمرها حتى كان من الأمر ما كان، ومن قال بتكفير الفريقين أو أحدهما فهو الكافر دونهم. هذا قول أهل السنة فيهم.

(١) قد مضت ترجمة عمرو بن عبيد (فى ص ١٧٥) وأشرنا إلى ذلك قريبا (فى ص ١٨٠).

الباب الرابع

رجال مدرسة المهتزة

﴿ أعلام وأفكار ﴾

أبو الهذيل الخلاف

هو أبو الهذيل محمد بن الهذيل العبدى، نسبة إلى عبد القيس واقد كان مولاهم، وقد جرى على منهاج أبناء السبايا لظهور أكثر البدع منهم^(١).

مولده :

سئل أبو الهذيل عن مولده فقال: ولدت سنة خمس وثلاثين ومائة^(٢).

دراسته وتبوعه :

أخذ العلم عن عثمان الطويل ولم يلق واصلا ولا عمرا^(٣). نظر فى شيء من كتب الفلاسفة^(٤) وطالع كثيرا من كتبهم وخلط كلامهم بكلام المعتزلة وقدم بغداد سنة ٢٠٣هـ.

وروى لنا الخطيب البغدادي^(٤) فى أوليته، قال: «أخبرنى الصيمرى، حدثنا محمد بن عمران المرزبان، حدثنى أبو الطيب إبراهيم بن محمد بن شهاب العطار قال: روى أبو يعقوب الشحام، قال: قال لى أبو الهذيل: أول ما تكلمت أنى كان لى أقل من خمس عشرة سنة - وهذا فى السنة التى قتل فيها إبراهيم بن عبد الله الحسن بياخمري - وقد كنت أختلف إلى عثمان الطويل صاحب واصل بن عطاء، فبلغنى أن رجلا يهوديا قدم البصرة وقد قطع عامة متكلميهم فقلت لعمى: يا عم! امض بى إلى هذا اليهودى أكلمه فقال لى: يا بنى! هذا اليهودى قد غلب جماعة متكلمى أهل البصرة فمن أين لك أن تكلم من لا طاقة لك بكلامه؟ فقلت له: لا بد من أن تمضى بى إليه، وما عليك منى: غلبنى أو غلبته. فأخذ بيدي، ودخلنا على اليهودى فوجدته يقرر الناس، الذين يكلمونه بنبو موسى، ثم يجحدهم نبوة نبينا فيقول: نحن على ما اتفقنا عليه من صحة نبوة موسى إلى أن نتفق على غيره فنقر به! قال: فدخلت عليه فقلت له: أسألك، أو تسألنى؟ فقال لى: يا بنى! أو ما ترى ما أفعله بمشايعك؟ فقلت له: دع

(١) الفرق بين الفرق ص ١٣٤ البغدادي.

(٢) الفهرست لابن النديم.

(٣) طبقات المعتزلة ص ٤٤.

(٤) تاريخ بغداد ج ٣ ص ٣٦٧.

عنك هذا واختر إما أن تسألني، أو أسألك قال: بل أسألك: خبرني: أليس موسى نبينا من أنبياء الله قد صحت نبوته، وثبت دليله -تقر بهذا أو تجحده فتخالف صاحبك؟ فقلت له: إن الذي سألتني عنه من أمر موسى عندي على أمرين: أحدهما أني أقر بنبوة موسى الذي أخبر بصحة نبوة نبينا وأمر باتباعه وبشر به وبنبوته - فلأن كان عن هذا تسألني فأنا مقرر بنبوته؛ وإن كان موسى الذي تسألني عنه لا يقر بنبوة نبينا محمد ﷺ ولم يأمر باتباعه ولا بشر به، فلست أعرفه ولا أقر بنبوته، بل هو عندي شيطان محرق، فتحير لما ورد عليه ما قلته له وقال لي: فما تقول في التوراة؟ قلت: أمر التوراة أيضا على وجهين: إن كانت التوراة التي أنزلت على موسى النبي الذي أقر بنبوة محمد فهي التوراة الحق؛ وإن كانت أنزلت على الذي تدعيه فهي باطل غير حق وأنا غير مصدق بها. فقال له: أحتاج إلى أن أقول لك شيئا بيني وبينك فظننت أنه يقول شيئا من الخبر، فتقدمت إليه فسألني وقال: أمك كذا وكذا، وأم من علمك، لا يكنى (أي يسبه هو ومن علمه). وقدر أني أثب به فيقول: وثبوا بي وشغبوا على. فأقبلت على من كان بالجلس فقلت: أعزكم الله! أليس قد وقفتكم على مسائلته إياي، وعلى جوابي إياه؟ قالوا لي: نعم، فقلت: أليس عليه واجب أن يرد على جوابي؟ قالوا: نعم قلت لهم: فإنه لما سألني شتمني بالشتيم الذي يوجب الحد، وشتيم من علمني، ولما قدر أن أثب به فيدعي أنا واثبناه وشغبنا عليه؛ وقد عرفتم شأنه بعد انقطاعه. فأخذته الأيدي بالنعال فخرج هاربا من البصرة وقد كان له بها دين كثير فتركه وخرج هاربا لما لحقه من الانقطاع.

فماذج من مناظراته:

ومناظرات العلاف مع الفرق الأخرى كثيرة ومشهورة:

قال القاضي (عبد الجبار): ومناظراته مع المجوس والثنوية وغيرهم طويلة ممدودة وكان يقطع الخصم بأقل كلام يقال إنه أسلم على يده زيادة على ثلاثة آلاف رجل.

ومن محاسنها أنه أتاه رجل فقال له: أشكل على أشياء من القرآن فقصدت هذا البلد، فلم أجد عند أحد ممن سألتهم شفاء لما أردته. فقلما خرجت في هذا الوقت قال لي قائل: إن بغيتك عند هذا الرجل، فاتق الله وأفدني! فقال أبو الهذيل: فماذا أشكل عليك؟ قال: آيات من القرآن توهمني أنها متناقضة وآيات توهمني أنها ملحونة قال: فماذا أحب إليك: أجيبك بالجملة أو تسألني عن آية آية؟ فقال: بل تجيبني بالجملة. فقال أبو الهذيل: هل تعلم أن محمدا كان من أوسط العرب وغير مطعون عليه في لغته، وأنه كان عند قومه من أعقل العرب فلم يكن مطعوننا عليه؟ فقال: اللهم نعم! قال

أبو الهذيل : فهل تعلم أن العرب كانوا أهل جدل؟ قال : اللهم نعم ! قال : فهل اجتهدوا في تكذيبه؟ قال : اللهم نعم ! فقال : فهل تعلم أنهم عابوا عليه بالمناقضة أو باللحن؟ قال : اللهم لا ! قال أبو الهذيل : فتدع قولهم على علمهم باللغة وتأخذ بقول رجل من الأوساط؟ قال : فأشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله قال : كفاني هذا وانصرف وتفقه في الدين^(١).

وثم شواهد كثيرة على مناظراته مع الثنوية ؛ من ذلك مناظرته مع صالح بن عبد القدوس . قال المرتضى : «وناظر صالح بن عبد القدوس لما قال في العالم إنه من أصلين قديمين : نور وظلمة كانا متباينين فامتزجا : فامتزاجهما هو هما ، أم غيرهما ؟ قال : بل أقول هو هما فالزمه أن يكونا متمتزين متباينين إذ لم يكن هناك معنى غيرهما ولم يرجع ذلك إلا إليهما . فانقطع وأنشأ يقول :

أبا الهذيل ! جزاك الله من رجل

فأنت حقاً لعمرى مفضل جدل

وصالح هذا كان ثنويا معروفا وروى أنه ناظره مرة وقطعه فقال : على أي شيء تعزم يا صالح ؟ قال : أستخير الله وأقول بالاثنتين ، فقال أبو الهذيل : فأيهما استخرت ، لا أم لك ؟ إلى غير ذلك من مناظراته .

كما روى محمد بن عيسى النظام قال :

مات لصالح بن عبد القدوس ابنٌ ، فمضى إليه أبو الهذيل ، ومعه النظام وهو غلام حدثٌ ، فرآه حزينا فقال : لا أعرف لجزعك وجهاً إلا إذا كان الإنسان عندك كالزرع . فقال : إنما أجزع لأنه لم يقرأ كتاب «الشكوك» . قال : وما كتاب «الشكوك»؟ قال : كتابٌ وضعته ، من قرأ فيه شك فيما كان حتى يتوهم أنه لم يكن وفيما لم يكن حتى يظن أنه قد كان . قال أبو الهذيل : فشك أنت في موت ابنك ، واعمل على أنه لم يمت ، وإن كان قد مات ! فشك أنه قد قرأ ذلك الكتاب وإن كان لم يقرأه^(٢).

وكان يساعده على الانتصار في المناظرة قدرته العظيمة على الاستشهاد بالشعر «قال المبرد : ما رأيت أفصح من أبي الهذيل والجاحظ . وكان أبو الهذيل أحسن مناظرة . شهدته في مجلس وقد استشهد في جملة كلامه بثلاثمائة بيت .

(١) طبقات المعتزلة ص ٤٤ .

(٢) وقارن رواية الفهرست لابن النديم (المواد التي نشرها فوك في المجلد المقدم إلى محمد شفيق) ، لاهور سنة ١٩٥٥ ص ٥٦ س ٢١ ص ٥٧ س ٢ ، وفيات الأعيان لابن خلكان ج ١ ص ٦٨٥ (بولاقي سنة ١٢٧٥ هـ - ١٨٨٨ م) المنية والأمل ص ٤٦ .

قال ثمامة: وصفت أبا الهذيل للمأمون، فلما دخل عليه جعل المأمون يقول لى: يا أبا حفص، وأبو الهذيل يقول: يا ثمامة، فكدت أتقد غيظا، فلما احتفل المجلس، استشهد فى عرض كلامه بسبع مائة بيت فقلت: إن شئت فكننى، وإن شئت فسمنى.

وفاته:

قال ابن يزدان فى كتاب المصابيح . . . حدثنى أبو بكر الزبيرى، قال: كنت بسرمن رأى لما مات أبو الهذيل. فجلس الوراق فى مجلس التعزية وهذا يدل على أنه مات أيام الوراق ومات الوراق سنة اثنتين وثلاثين ومائتين. وهذا يدل على أن أبا الهذيل مات سنة خمس وثلاثين ومائتين على ما ذكر المرتضى^(١).

وذكروا أنه صلى عليه: أحمد بن أبى داود القاضى، فكبر عليه خمسا، ثم لما مات هشام بن عمرو، كبر عليه أربعاء، فيقيل له فى ذلك فقال: إن أبا الهذيل كان يتشيع لبنى هاشم، فصليت عليه صلاتهم، وأبو الهذيل كان يفضل عليا على عثمان، وكان الشيعى فى ذلك الزمان من يفضل عليا على عثمان، ومات الوراق سنة اثنتين وثلاثين ومائتين، ومات أحمد بن داود فى سنة ثلاث وستين ومائتين، وهذا يدل على أن أبا الهذيل مات سنة خمس وثلاثين ومائتين، على ما ذكره المرتضى^(٢).

مؤلفات أبى الهذيل العلاف:

لم يذكر له ابن النديم «بالفهرست» فى الفصل الذى عقده له اسم أى كتاب من مؤلفاته. ولكنه ذكر فى باب «الكتب المؤلفة فى متشابه القرآن» أن لأبى الهذيل العلاف كتابا فى ذلك^(٣).

كذلك لم يورد له أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخياط فى كتابه «الانتصار والرد على ابن الراوندى الملحد ما قصد به من الكذب على المسلمين والطعن عليهم» - اسم أى كتاب، رغم كثرة إشارات إلى أبى الهذيل ومذهبه (٣١ مرة)، وكنا نتوقع أن نجد فيه ذكر اسم بعض كتب أبى الهذيل. إنما يحكى آراءه دون إشارة إلى مصادر ينقل عنها من كتب أبى الهذيل، وهذا أمر يدعو إلى الدهشة الشديدة.

(١) طبقات المعتزلة ص ٤٨.

(٢) فرق وطبقات المعتزلة ص ٥٨.

(٣) «الفهرست» ص ٣٦.

لكن ابن خلكان يذكر لنا اسم كتاب واحد لأبي الهذيل . قال : «ولأبي الهذيل كتاب يعرف بـ «ميلاس» . وكان ميلاس رجلاً مجوسياً ، فأسلم وكان سبب إسلامه أنه جمع بين أبي الهذيل وجماعة من الثنوية ، فقطعهم أبو الهذيل فأسلم ميلاس عند ذلك» (١) .

على أن صاحب «الفرق بين الفرق» يذكر ردوداً من المعتزلة ضد أبي الهذيل ، ولا بد أن تكون هذه الردود ردوداً على مؤلفات لأبي الهذيل قال عبد القاهر البغدادي : «وللمعروف بالمردار من المعتزلة كتاب كبير فيه فضائح أبي الهذيل وفي تكفيره بما انفرد به من ضلالة . وللجبائي أيضاً كتاب في الرد على أبي الهذيل في المخلوق يكفره فيه ولجعفر بن حرب المشهور في زعماء المعتزلة أيضاً كتاب سماه «توبيخ أبي الهذيل» (٢) .

وكان أبو علي يقول : ليس بيني وبين أبي الهذيل خلاف إلا في أربعين مسألة ، وما كان في الدنيا بعد الصحابة أعظم عنده من أبي الهذيل ، إلا من أخذ عنه كواصل ، وعمره (٣) .

مذهب أبي الهذيل

لخص الشهرستاني في كتابه «الملل والنحل» ما انفرد به أبو الهذيل العلاف عن سائر المعتزلة في عشر قواعد (٤) :

الأولى : أن الباري تعالى عالم بعلم ، وعلمه ذاته ، قادرٌ بقدرته وقدرته ذاته ، حيٌ بحياة وحياته ذاته ، وإنما اقتبس هذا الرأي من الفلاسفة الذين اعتقدوا أن ذاته واحدة لا كثرة فيها بوجه ، وإنما الصفات ليست وراء الذات معاني قائمة بذاته ، بل هي ذاته ، وترجع إلى السلوب أو اللوالم - كما سيأتي - والفرق بين قول القائل : «علم بذاته لا بعلم» وبين قول القائل : «عالم بعلم هو ذاته» - أن الأول نفى الصفة ، والثاني إثبات ذات هو بعينه صفة ، أو إثبات صفة هي بعينه ذات . وإذا أثبت أبو الهذيل هذه الصفات وجوهاً للذات فهي بعينها أقانيم النصارى ، أو أحوال أبي هاشم .

(١) «وفيات الأعيان» ج ٣ ص ٣٩٦ .

(٢) نشره الشيخ محمد محيي الدين عبد الحميد .

(٣) فرق وطبقات المعتزلة ص ٨٩ القاضي عبد الجبار .

(٤) الملل والنحل : (ج ١ ، ص ٩٢ - ٧٧) .

الثانية: أنه أثبت إرادات لا محل لها يكون البارى تعالى مريداً بها. وهو أول من أحدث هذه المقالة، وتابعه عليها المتأخرون.

الثالثة: قال فى كلام البارى تعالى إن بعضه لا فى محل، وهو قوله «كن»، وبعضه فى محل كالامر والنهى والخبر والاستخبار. وكأن أمر التكوين عنده غير أمر التكليف.

الرابعة: قوله فى القدر مثل ما قاله أصحابه. إلا أنه قدرى الأولى (الدنيا) جبرى^١ الآخرة. فإن مذهبه فى حركات أهل الخلد (الجنة والنار) فى الآخرة أنها كلها ضرورية لا قدرة للعباد عليها، وكلها مخلوقة للبارى تعالى؛ إذ لو كانت مكتسبة للعباد لكانوا مكلفين بها.

الخامسة: قوله إن حركات أهل الخلد تنقطع، وإنهم يصيرون إلى سكون دائم خلوداً. وتجتمع اللذات فى ذلك السكون لأهل الجنة، وتجتمع الآلام فى ذلك السكون لأهل النار.

وهذا قريب من مذهب جهنم، إذ حكم بفناء الجنة والنار، وإنما التزم أبو الهذيل هذا المذهب لأنه لما ألزم فى مسألة حدوث العالم أن الحوادث التى لا أول لها كالحوادث التى لا آخر لها - إذ كل واحدة لا تنهى - قال: إني لا أقول بحركات لا تنهى آخرها، كما لا أقول بحركات لا تنهى أولاً، بل يصيرون إلى سكون دائم. وكأنه ظن أن ما لزمه فى الحركة لا يلزمه فى السكون.

السادسة: قوله فى الاستطاعة إنها عرض من الأعراض غير السلامة والصحة. وفرق بين أفعال القلوب وأفعال الجوارح فقال: لا يصح وجود أفعال القلوب منه مع عدم القدرة والاستطاعة معها فى حال الفعل؛ وجوز ذلك فى أفعال الجوارح، وقال بتقديمها، فيفعل بها فى الحال الأولى، وإن لم يوجد الفعل إلا فى الحالة الثانية قال: فحال «يفعل» غير حال «فعل» ثم ما تولد من فعل العبد فهو فعله، غير اللون والطعم والرائحة، وكل ما لا تعرف كيفيته.. وقال فى الإدراك والعلم الحادثن فى غيره عند استماعه وتعليمه: إن الله تعالى يبدعها فيه، وليس من أفعال العباد.

السابعة: قوله فى الفكر قبل ورود السمع : إنه يجب عليه أن يعرف الله تعالى بالدليل من غير خاطر ؛ وإن قصر فى المعرفة استوجب العقوبة أبداً . ويعلم أيضاً حسن الحسن وقبح القبيح فيجب عليه الإقدام على الحسن : كالصدق والعدل ، والإعراض عن القبيح : كالكذب والجور .

وقال أيضاً بطاعات لا يراد بها الله تعالى ، ولا يقصد بها التقرب إليه . كالقصد إلى النظر الأول (أى القصد إلى النظر لإدراك وجود الله) والنظر الأول فإنه لم يعرف الله تعالى بعد . والفعل عبادة .

وقال فى المكروه إذا لم يعرف التعريض والتورية فيما أكره عليه فله أن يكذب ، ويكون وزره موضوعاً عنه .

الثامنة: قوله فى الآجال والأرزاق إن الرجل إن لم يقتل مات فى ذلك الوقت . ولا يجوز أن يزداد فى العمر أو ينقص . والأرزاق على وجهين : أحدهما ما خلق الله تعالى من الأمور المنتفع بها يجوز أن يقال خلقها رزقاً للعباد . فعلى هذا من قال إن أحداً أكل وانتفع بما لم يخلقه الله رزقاً - فقد أخطأ ، لما فيه أن فى الأجسام ما لم يخلقه الله . والثانى : ما حكم الله به من هذه الأرزاق للعباد : فما أحل منها فهو رزق ، وما حرم فليس رزقاً ، أى ليس مأموراً بتناوله .

التاسعة: حكى الكعبى عنه أنه قال : إرادة الله غير المراد . لإرادته لما خلق هو خلقه ، وخلق له للشيء - عنده - غير الشيء ، بل الخلق - عنده - قول لا فى محل وقال إنه تعالى لم يزل سميعاً بصيراً ، بمعنى : سيسمع وسيبصر وكذلك لم يزل غفوراً ، رحيماً ، محسناً ، خالقاً ، رازقاً ، مثيباً معاقباً ، موالياً ، معادياً ، آمراً ، ناهياً - بمعنى أن ذلك سيكون .

العاشرة: حكى عنه جماعة أنه قال : الحجة لا تقوم فيما غاب إلا بخبر عشرين فيهم واحداً من أهل الجنة أو أكثر . ولا تغلو الأرض عن جماعة هم أولياء الله ، معصومين لا يكذبون ولا يرتكبون الكبائر . فهم الحجة ، لا التواتر . إذ يجوز أن يكذب جماعة ممن لا يحصون عدداً إذا لم يكونوا أولياء الله ولم يكن فيهم واحد معصوم .

صفات الله :

يرى أبو الهذيل أن ذات الله واحدة، لا كثرة فيها بأى وجه من الوجوه؛ ولهذا لم يجعل صفات الله معانى قائمة بذاتها، بل قال «إنها هى ذات الله : فعلمه هو ذاته، وقدرته هى ذاته . إنه تعالى عالم بعلم هو هو» ويحاول القاضى عبد الجبار أن يفهم من عبارة أبى الهذيل الأخيرة أنه يقصد أن الله عالم لذاته، قادر لذاته، حى لذاته، «إلا أنه لم تتلخص له العبارة»^(١) أى لم يعبر تعبيراً دقيقاً، وهو بهذا يشبه ما يقوله أبو على الجبائى من «أنه تعالى يستحق هذه الصفات الأربع (وهى القدرة، والعلم، والحياة، والوجود) لذاته»^(٢) وكان ابنه أبو هاشم الجبائى يقول إنه تعالى «يستحقها لما هو عليه فى ذاته» وهذا تعبير أدق من تعبير أبيه.

والاشعرى فى «مقالات الإسلاميين» يزيدنا إيضاحاً لرأى أبى الهذيل، فيقول : «قال أبو الهذيل : هو (أى الله تعالى) عالم بعلم هو هو، وهو قادر بقدرة هى هو، وهو حى بحياة هى هو . وكذلك قال فى سمعه وبصره وقدمه وعزته وعظمته وجلاله وكبرياته، وفى سائر صفاته لذاته، وكان يقول : إذا قلت إن الله : «عالم» أثبت له علماً هو الله، ونفيت عن الله جهلاً، ودلت على معلوم كان أو يكون وإذا قلت : «قادر» نفيت عن الله عجزاً، وأثبت له قدرة هى الله سبحانه، ودلت على مقدور . وإذا قلت : «له حياة» أثبت له حياة وهى الله، ونفيت عن الله موتاً وكان يقول : «له وجه هو هو، فوجهه هو هو، ونفسه هو هو ويتأول قول الله عز وجل : ﴿وَلِتَصْنَعْ عَلَىٰ عِبْنِي﴾» [طه] أى : بعلمى»^(٣).

وواضح من هذا أن المعتزلة كانوا حريصين كل الحرص على أن ينفوا عن الله أن له صفات قائمة بذاته قديمة مع ذاته، حتى يكون واحداً واحداً بسيطاً، لا يشاركه فى القدم شيء، حتى ولا صفاته.

أما الاشعرى فيقول إن علم الله وقدرته وحياته وإرادته وسمعه وبصره وكلامه هى صفات له أزلية، ونعوت له أبدية، وقد رأى المعتزلة فى ذلك إشراكاً له فى القدم والأزلية وتعديداً للقديم، وساقوا الدليل التالى لإثبات رأيهم وتفنيده رأى الاشعرى :

(١) «شرح الاصول الخمسة» للقاضى عبد الجبار ص ١٨٣ .

(٢) مذاهب الإسلاميين ص ١٨٢ .

(٣) الاشعرى : «مقالات الإسلاميين» ج ١ ص ٢٢٥ .

الله تعالى «لو كان عالماً بعلم، لكان لا يخلو : إما أن يكون معلوماً، أو لا يكون معلوماً، فإن لم يكن معلوماً لم يجز إثباته، لأن إثبات مالا يعلم يفتح باب الجهالات، وإن كان معلوماً فلا يخلو إما أن يكون موجوداً، أو معدوماً ولا يجوز أن يكون معدوماً، وإن كان موجوداً فلا يخلو : إما أن يكون قديماً، أو محدثاً. والأقسام كلها باطلة. فلم يبق إلا أن يكون عالماً لذاته^(١)»

ومن أوائل الذين ردّوا على أبي الهذيل في مذهبه هذا، ابن الراوندى في كتابه «فضيحة المعتزلة»؛ فقد نقل أبو الحسين الخياط في كتابه «الانتصار والرد على ابن الراوندى الملحد» عن كتاب ابن الراوندى هذا ما يلي:

«قال صاحب الكتاب (أى كتاب «فضيحة المعتزلة»): وكان (أى أبو الهذيل) يزعم أن علم الله هو الله، وأن قدرته هى هو ثم قال (أى ابن الراوندى، رداً على أبي الهذيل): فكان الله على قياس مذهبه علم وقدره، إذ كان هو العلم والقدرة، ثم قال (أى ابن الراوندى): وما علمت أن أحداً من أهل الأرض اجترأ على هذا قبله».

وتكفل كتاب الانتصار للخياط ببيان مذهب العلاف وهو يعرض للرد على ابن الراوندى ونقطف منه ما يوضح مذهبه الكلامى..

نفى التشبيه :

كان أبو الهذيل ينفى عن الله أن يشبه خلقه على أى نحو كان ذلك الشبه. قال أبو الحسين الخياط فى كتاب «الانتصار» ص ١٥: «أبو الهذيل ينفى عن الله تعالى شبه خلقه من كل وجه، ويثبت واحداً ليس بجسم ولا بذى هيئة ولا صورة ولا سحد، وأنه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾» [الشورى].

علم الله لا يتناهى :

وقد ردّ أبو الحسين الخياط على زعم ابن الراوندى فأكذبه فى نسبة هذا القول إلى أبي الهذيل. قال الخياط (الانتصار ص ١٦): «وهذا كذب على أبي الهذيل لا خفاء به على أحد من أهل النظر. وسأعرفك ذلك إن شاء الله : أنت تعلم أن أبا الهذيل كان يقول : إن الله - عز وجل - يعلم نفسه، وإن نفسه ليست بذات غاية ولا نهاية. هذا هو

(١) شرح الأصول الخمسة ص ١٨٣.

التوحيد الصحيح عند أبي الهذيل . فكيف يزعم أبو الهذيل أن لما يعلمه الله غاية ونهاية ، وهو يعلم نفسه وليست بذى غاية ولا نهاية ؟

أما ما يقدر عليه فإن أبا الهذيل كان يقسمه على أمرين ، فيقول : إن أراد السائل أن لما يقدر الله عليه غاية ونهاية فى العلم (به) والقدرة عليه والإحصاء له - فنعم ، ليس يخفى على الله منه شيء ولا يعجزه شيء منه . وإن أراد السائل أن له غاية ونهاية أى : روال وفناء وتقضى - فلا .

العلافة وتنهاى مقدورات الله :

أثار العلافة مشكلة تنهاى مقدورات الله لدى المعتزلة والأشاعرة والفلاسفة ثم تتبع الخصوم ، كان أبو الهذيل قد تطرق إلى البحث فيها على سبيل «البحث والنظر» أو البور والنظر» ، لا على سبيل التقرير وأصل المسألة هو : هل المحدثات متناهية ، أو غير متناهية؟ وهل لها آخر فى القدرة ، أم لا آخر لها ؟

ويظهر أن أبا الهذيل قرر أن لمقدورات الله نهاية ؛ لأن للأشياء كلاً ، والله تعالى قد ﴿ أَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا ﴾ [الجن] . «والإحصاء والإحاطة لا تكون إلا لمتناه ذى غاية . قال (أبو الهذيل) : فإذا انتهى أهل الجنة إلى آخر الحركات التى ثبتنا لها كلا محصى محاطاً به جمعت فيهم اللذات كلها : لذة الجماع ولذة الأكل والشرب وغيرها من اللذات ، وصاروا فى الجنة باقين بقاءً دائماً وساكنين سكونا باقياً ثابتاً ، لا يفنى ولا يزول ، ولا يتفد ولا يبيد» (١) .

ف قيل لأبى الهذيل : « أفليس (الله) هو المبقى لما يبقى منه ، والمُسكن لكل ساكن منه ، والمحى لكل ذى روح ؟ قال : بلى . . . فقيل له : فيجوز أن يبقى شيئاً لا يوصف بالقدرة على تبيته ولا يجوز منه إفناؤه ، وأن يحيى شيئاً ويسكنه وليس بقادر على إماتته ولا تحريكه ؟ قال : نعم ! ولو يقول بخلاف هذا ترك قوله » (ص ١٦) « فإن أبا الهذيل كان يزعم أن الله إذا فعل بقاءهم وسكونهم استحبال أن يقال : هو قادر على أن يفعل بهم ما قد فعله ، وأن يوجد فيهم ما قد أوجده . ولكنه كان قبل أن يخلق البقاء لهم والسكون فيهم قادراً على خلق البقاء وخلق السكون وعلى أضدادهما ، فلما خلق الحياة لهم والبقاء والسكون استحبال القول بأن الله يقدر على أن يفعل للحياة التى قد فعلها والسكون الذى قد فعله ، أو البقاء الذى أوجده أو أضدادهما من الإفناء والحركة والموت ؛ لأن الفعل إذا خرج من القدرة خرج ضده منها بخروجه » (ص ١٧) .

ويزيدنا عبد القاهر البغدادي^(١) إيضاحاً لموقف أبي الهذيل في هذه المسألة، وما يرد عليه من إلزامات بسببنا، ولعل ثقافة العلاف الفلسفية كان لها أثرها الواضح على بعض آرائه مثل التي تتبعها البغدادي في كتابه: الفرق بين الفرق» كقوله بفناء مقصورات الله وقوله بفناء الجنة والنار. . . مثل هذه الآراء هي التي ساعدت ابن الراوندي من باب الكيد للإسلام، والجدل الثقافي أن يكسر من نقده ويتحمل إليه مسائل أخرى عقد لها النظام كتاب الانتصار للدفاع عنه كما أثارت خصوم المعتزلة للرد على العلاف ولعل تورطه في بعض المسائل حجبه عن التأليف.

من هذه الآراء قال البغدادي :

«من آراء أبي الهذيل: قوله بفناء مقصورات الله - عز وجل - حتى لا يكون بعد فناء مقصوراته قادراً على شيء، ولأجل هذا زعم أن نعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار يفنيان، ويبقى حينئذ أهل الجنة وأهل النار خامدين لا يقدر على شيء، ولا يقدر الله عز وجل في تلك الحال على إحياء ميت ولا على إماتة حي ولا على تحريك ساكن، ولا على تسكين متحرك، ولا على إحداث شيء، ولا على إفناء شيء، مع صحة عقول الأحياء في ذلك الوقت.

وقوله في هذا الباب شرٌّ من قول من قال بفناء الجنة والنار، كما ذهب إليه جهنم، لأن جهنم وإن قال بفنائهما فقد قال بأن الله - عز وجل - قادر بعد فنائهما على أن يخلق أمثالهما، وأبو الهذيل يزعم أن ربه لا يقدر، بعد فناء مقصوراته، على شيء.

احتجاج المعتزلة :

وقد شنع من المعتزلة بـ «المردار» على أبي الهذيل في هذه المسألة، فقال : يلزمه إذا كان ولي الله عز وجل في الجنة قد تناول بإحدى يديه الكأس وبالأخرى بعض التحف، ثم حضر وقت السكون الدائم، أن يبقى ولي الله عز وجل أبداً على هيئة المصلوب.

وقد اعتذر أبو الحسين الخياط عن أبي الهذيل في هذا الباب باعتذارين :

أحدهما : دعواه أن أبا الهذيل أشار إلى أن الله عز وجل - عند قرب انتهاء مقصوراته - يجمع في أهل الجنة اللذات كلها، فيبقون على ذلك في سكون دائم.

(١) الفرق بين الفرق، ١٢٢-١٢٤، القاهرة، بدون تاريخ

واعذاره الثانى : دعواه أن أبا الهذيل كان يقول هذا القول مجادلا به خصومه فى البحث عن جوابه».

والبغدادى يشير إلى ما قاله أبو الحسين الخياط فى كتابه «الانتصار» ص ١٧ (بيروت سنة ١٩٥٧ فيما يتعلق بالاعتذار الأول، وص ١٥ فيما يتعلق بالاعتذار الثانى، وقد أوردنا نص كلامه قبل هذا مباشرة).

البغدادى وردده على اعتذار الخياط:

ويبين البغدادى فساد ما اعتذر به الخياط، فيقول: «واعذاره الأول عنه باطل من وجهين :

أحدهما : أنه يوجب اجتماع لذتين متضادتين فى محل واحد فى وقت واحد - وذلك محال كاستحالة اجتماع لذة وآلم فى محل واحد.

الوجه الثانى : أن هذا الاعتذار لو صح لوجب أن يكون أهل الجنة - بعد فناء مقدورات الله عز وجل - أحسن من حالهم فى حال كونه قادرا.

وأما دعواه أن أبا الهذيل إنما قال بفناء المقدورات مجادلا به غير منعتقد لذلك، فالفصل بيننا وبين المعتذر عنه كتب أبو الهذيل. وأشار فى كتابه الذى سماه بـ «الحجج» إلى ما حكيناه عنه، وذكر فى كتابه المعروف بكتاب «الأقوال» باباً فى الرد على الدهرية، وذكر فيه قولهم للموحدتين: إذا جار أن يكون بعد كل حركة حركة سواها، لا إلى آخر، وبعد كل حادث حادث آخر، لا إلى غاية - فهلا صح قول من زعم أن لا حركة إلا وقبلها حركة، ولا حادث إلا وقبله حادث، لا عن أول ولا حالة قبله ؟ فأجاب عن هذا الإلزام بتسويته بينهما، وقال (أبو الهذيل) : كما أن الحوادث لها ابتداء لم يكن قبلها حادث، كذلك لها آخر لا يكون بعده حادث. ولأجل هذا قال بفناء مقدورات الله عز وجل. وسائر المتكلمين من أصناف فرق الإسلام فرقوا بين الحوادث الماضية والحوادث المستقبلية بفروق واضحة لم يهتد إليها أبو الهذيل فارتكب - لأجل جهله بها - قوله بفناء المقدورات.

وقد ذكرنا تلك الفروق الواضحة فى باب الدلالة على حدوث العالم فى كتبنا المؤلفة فى ذلك»^(١).

ومعنى هذا أن الداعى إلى قول أبو الهذيل بفناء المقدورات هو القاعدة التالية وهى : أن ما له بداية فله بالضرورة نهاية. وما دامت المقدورات لها بداية؛ لأنها ليست

(١) «الفرق بين الفرق» ص ١٢٣ - ١٢٤.

قديمة بل حادثة خلقها الله، فإن لها نهاية قطعاً. وفي مقابل ذلك : فإن ما لا بداية له، لا نهاية له. وهذه قاعدة مقررة عند أرسطو في إثباته لأزلية وأبدية الحركة. وأبو الهذيل لم يقف إلى هنا إلا أنه طبق هذه القاعدة الأرسطية فيما يتعلق بما هو حادث أى ماله بداية.

أما رد عبد القاهر البغدادي عليه فيكون على أساس التفرقة بين الحالتين، والقول بأن ما له بداية فيمكن أن تكون له نهاية، بينما ما ليس له بداية فلا يمكن أن يكون له نهاية. وزعم أن هذا رأى «سائر المتكلمين من أصناف فرق الإسلام»، فهم في زعمه فرقوا بين الحوادث الماضية والحوادث المستقبلية فأقروا البداية للأولى، ولم يقروا بالنهاية لمقدورات الله، أى قالوا بالأبدية لها دون الأزلية - غير أننا لم نجد في «أصول الدين» للبغدادي ما يشير إليه هنا من أنه ذكر الفرق بين الحوادث الماضية والحوادث المستقبلية في باب الدلالة على حدوث العالم ولا بد أن يكون ذلك في كتاب من كتبه المفقودة.

العلاف وجههم :

ورأى أبى هذيل فى تنهى مقدورات الله سبقه إليه جهم بن صفوان الراسبي، رأس المجبرة الخالصة فقد قال فيما رواه الأشعري: «قال جهم بن صفوان : لمقدورات الله تعالى ومعلوماته غاية ونهاية، ولافعاله آخر، وإن الجنة والنار تفنيان ويقضى أهلهما حتى يكون الله سبحانه آخر لا شيء معه، كما كان أولاً لا شيء معه» ثم يذكر الأشعري أن أهل الإسلام جميعاً قالوا : «ليس للجنة والنار آخر، وإنما لا تزالان باقيتين، وكذلك أهل الجنة لا يزالون فى الجنة يتنعمون وأهل النار لا يزالون فى النار يُعذبون، وليس لذلك آخر، ولا لمعلوماته ومقدوراته غاية ولا نهاية» ويورد رأى أبى الهذيل هكذا : «قال أبو الهذيل : إن لمعلومات الله كلا وجميعاً ولما يقدر الله عليه كل وجميع، وإن أهل الجنة تنقطع حركاتهم ويسكنون سكونا دائماً»^(١).

العلاف والفلاسفة :

فلماذا أردنا أن نقارن بين رأى أبى الهذيل هاهنا وبين رأى الفلاسفة المسلمين المعاصرين له، وجدنا رأياً للكندى يخالف رأى أبى الهذيل، وذلك فى تقرير القاعدة المتعلقة بما له بداية، إذ يرى الكندى أنه «ليس كل ما له أول فله آخر، فكل (ذى) آخر

(١) مقالات الإسلاميين ج١ ص ٢٢٤ القاهرة سنة ١٩٥٠.

له بداية، وليس كل ذى بداية له آخر^(١) ولكنه رغم ذلك نراه فى كتابه فى «علة الكون والفساد» يوصى إلى ما يدل على أنه يرى أن للكون نهاية، إذ يقول «فقد اتضح ان قوام الاشياء الواقعة تحت الكون والفساد وثبات صورها إلى نهاية المدة التى أراد بارئ الكون للكون. جل ثناؤه، وحفظ نظمها، إنما يكون من قبل اعتدال الشمس فى بعدها من الأرض ومن قبل سلوكها فى الفلك المائل وانقيادها لحركة الفلك الأعظم المحرك لها من المشرق إلى المغرب، ومن قبل خروج مركز فلكها عن مركز الأرض، أعنى فى دنوها من مركز الأرض تارة وبعدها منه تارة، لكون نهاية الزمان التى بها تكون الأكوان^(٢)» على أنه نظر إلى ورود الفقرة الأولى مبتورة من سياقها، غير مدرجة ضمن رسالة؛ لهذا لا نعرف مدى صحة نسبتها إلى الكندى، وربما كانت لغيره وهو ما نرجحه، ونعتقد أنها مجرد عبارة علقها الناسخ فى المخطوط لمجرد الفائدة. وربما تتأكد صحة فرضنا هذا من مراجعة المخطوط نفسه.

الغزالي والعلاف :

وقد تعرّض الغزالي لهذه القضية بالتفصيل فى «تهافت الفلاسفة» حين بحث فى إبطال قول الفلاسفة فى أبدية العالم والزمان والحركة. «فإن العالم عندهم كما أنه أزلى لا بداية لوجوده، فهو أبدى لا نهاية لآخره، ولا يتصور فساده ولا فناؤه، بل لم يزل كذلك، ولا يزال أيضاً كذلك، وأدلتهم الأربعة. فى الأزلية جارية فى الأبدية، والاعتراض كالاقتراض من غير فرق، فإنهم يقولون: إن العالم معلول، وعلمته أزلية أبدية، فكان المعلول مع العلة، ويقولون: إذا لم تتغير العلة لم يتغير المعلول، وعليه بنوا منع الحدوث، وهو بعينه جار فى الانقطاع. وهذا مسلكهم الأول.

ومسلكهم الثانى : أن العالم إذا عُدّ فيكون عدمه بعد وجوده، فيكون له «بعد» ففيه إثبات الزمان.

ومسلكهم الثالث : أن إمكان الوجود لا ينقطع، فكذلك الوجود الممكن يجوز أن يكون على وفق الإمكان، إلا أن هذا الدليل لا يقوى، فلما نحيل أن يكون أزلياً، ولا نحيل أن يكون أبدياً، لو أبقاء الله تعالى أبداً، إذ ليس من ضرورة الحادث أن يكون له

(١) مخطوط أيا صوفيا رقم ٤٨٣٢ وفيه رسائل للكندى، ورقة ٥. ولم ترد العبارة ضمن رسالة بل وردت على حدة. راجع « رسائل الكندى الفلسفية » تحقيق محمد عبدالهادى أبو ريدة ج ١ ص ٣٠ القاهرة سنة ١٩٥٠ وقد أصلحنا ما فى النص من خطأ.

(٢) « رسائل الكندى الفلسفية » ج ١ ص ٢٣١، مذاهب الإسلاميين ص ٨٠.

آخر، ومن ضرورة الفعل أن يكون حادثاً وأن يكون له أول. ولم يُوجب أن يكون للعالم لا محالة آخر إلا أبو الهذيل العلاف فإنه قال: كما يستحيل في الماضي دورات لا نهاية له، فكذلك في المستقبل. وهو فاسد، فإن كل المستقبل قط لا يدخل في الوجود لا متلاحقاً ولا متساوفاً، والماضي قد دخل كله في الوجود متلاحقاً وإن لم يكن متساوفاً وإذ قد تبين أنا لا نحيل بقاء العالم أبداً من حيث العقل، بل نَجْوَ إبقاءه وإفناءه، فإنما يعرف الواقع من قسمي الممكن بالشرع، فلا يتعلق النظر فيه بالعقول^(١).

ابن رشد والعلاف :

وقد رد ابن رشد في «تهافت التهافت»^(٢) على ما يقوله الغزالي ها هنا، ويعيننا ما يقوله في المسلك الثالث، لأنه هو المسلك الذي سلكه أبو الهذيل العلاف، فيقول :
« إذ سلم لهم (أى للغزالي وأمثاله) أن العالم لم يزل إمكانه (أى أن إمكانه منذ الأزل) وأن إمكانه يلحقه حالة ممتدة معه يقدر بها ذلك الإمكان، كما يلحق الوجود الممكن إذا خرج إلى الفعل تلك الحال، وكان يظهر من هذا الامتداد أنه ليس له أول - صح لهم أن الزمان ليس له أول، إذ ليس هذا الامتداد شيئاً إلا الزمان، وتسمية من سماه «دهراً» لا معنى لها. وإذن كان الزمان مقارناً للإمكان، والإمكان مقارناً للوجود المتحرك، فالوجود المتحرك لا أول له.

وأما قولهم : إن كل ما وجد في الماضي فله أول، فقضية باطلة، لأن الأول يوجد في الماضي أولاً كما يوجد في المستقبل.

وأما تفريقهم في ذلك بين الأول وفعله فدعوى تحتاج إلى برهان، لكون وجود ما وقع في الماضي مما ليس بأزلي غير وجود ما وقع في الماضي من الأزلي، وذلك أن ما وقع في الماضي من غير الأزلي هو متناه من الطرفين، أعني أن له ابتداء وانقضاء، وأما ما وقع في الماضي من الأزلي فليس له ابتداء ولا انقضاء، ولذلك لما كانت الفلاسفة لا يضعون للحركة الدورية ابتداء فليس يلزمهم أن يكون لها انقضاء؛ لأنهم لا يضعون وجودها في الماضي وجود الكائن الفاسد. ومن سلم ذلك منهم فقد تناقض. ولذلك كانت هذه القضية صحيحة: إن كل ما له ابتداء فله انقضاء. وأما أن يكون شيء له ابتداء وليس له انقضاء فلا يصح، إلا لو انقلب الممكن أولاً : لأن كل ما له ابتداء فهو ممكن. وأما أن يكون شيء يمكن أن يقبل الفساد ويقبل الأزلية فشيء غير معروف،

(١) الغزالي: «تهافت الفلاسفة» ص ٨٠، نشرة بويج، بيروت سنة ١٩٢٧م.

(٢) ابن رشد: «تهافت التهافت» ص ٨٠، نشرة بويج، بيروت سنة ١٩٣٠م.

وهو مما يجب أن يفحص عنه، وقد فحص عنه الأوائل: فأبو الهذيل موافق للفلاسفة في أن كل محدث فاسد، وأشد التزاما لأصل القول بالحدوث - وأما عن الفرق بين الماضي والمستقبل بأن ما كان في الماضي قد دخل كله في الوجود، وما في المستقبل فلا يدخل كله في الوجود، وإنما يدخل منه شيء فشيء - فكلام محوه. وذلك أن ما في الماضي بالحقيقة فقد دخل في الزمان، وما دخل في الزمان فالزمان يفضل عليه بطرفيه، وله كل، وهو متناه ضرورة. وأما ما لم يدخل في الماضي كدخول الحادث فلم يدخل في الماضي إلا باشتراك الاسم، بل هو مع الماضي ممتد إلى غير نهاية، وليس له كل، وإنما الكل لأجزائه. وذلك أن الزمان إن لم يوجد له مبدأ أول حادث في الماضي - لأن كل مبدأ حادث هو حاضر، وكل حاضر قبله ماض - فما يوجد مساوقا للزمان والزمان مساوقا له فقد يلزم أن يكون غير متناه وألا يدخل منه في الوجود الماضي إلا أجزاءه التي يحصرها الزمان من طرفيه، كما لا يدخل في الوجود المتحرك من الزمان في الحقيقة إلا الآن، ولا من الحركة إلا كون المتحرك على العظم الذي يتحرك عليه في الآن الذي هو سيال: فإنه كما أن الموجود الذي لم يزل فيما مضى لسنا نقول إن ما سلف من وجوده قد دخل الآن في الوجود، لأنه لو كان كذلك لكان وجوده لا مبدأ، ولكان الزمان يحضره من طرفيه - كذلك نقول فيما كان مع الزمان، لا فيه، فالدورات الماضية إنما دخل منها في الوجود الوهمي ما حصره منها الزمان. وأما التي هي مع الزمان فلم تدخل بعد في الوجود الماضي، كما لم يدخل في الوجود الماضي ما لم يزل موجودا إذ كان لا يحصره الزمان. وإذا تصور موجود أرزلى أفعاله غير متأخرة عنه على ما هو شأن كل موجود تم وجوده: أن يكون بهذه الصفة - فإنه إن كان أرزليا ولم يدخل في الزمان الماضي فإنه يلزم ضرورة ألا تدخل أفعاله في الزمان الماضي، لأنها لو دخلت لكانت متناهية، فكان ذلك الموجود الأرزلى لم يزل عادما الفعل، ولما لم يزل عادما الفعل فهو ضرورة ممتنع، والأليق بالموجود الذي لا يدخل وجوده في الزمان ولا يحصره الزمان أن تكون أفعاله كذلك؛ لأنه لا فرق بين وجود الموجود وأفعاله، فإن كانت حركات الأجرام السماوية وما يلزم عنها أفعالا لموجود أرزلى غير داخل وجوده في الزمان الماضي - فواجب أن تكون أفعاله غير داخله في الزمان الماضي. فليس كل ما نقول فيه إنه لم يزل يجوز أن يقال فيه: قد دخل في الزمان الماضي، ولا أنه قد انقضى، لأن ما له نهاية فله مبدأ. وأيضا فإننا نقول فيه: «لم يزل»^(١) نفى لدخوله في الزمان الماضي، ولأن كل ما

(١) لم يزل: أرزلى.

له مبدأ والذي يضع أنه قد دخل في الزمان الماضي يضع له مبدأ، فهو يصادر على المطلوب، فإذا ليس بصحيح أن ما لم يزل مع الوجود الأزلي فقد دخل في الوجود، إلا لو دخل الوجود الأزلي في الوجود بدخوله في الزمان الماضي، فإذا قولنا «كل ما ماضى فقد دخل في الوجود» - يفهم منه معنيان: أحدهما أن كل ما دخل في الزمان الماضي فقد دخل في الوجود، وهو صحيح. وأما ما مضى مقارنا للوجود الذي لم يزل، أي لا ينفك عنه، فليس يصح أن نقول: «قد دخل في الوجود»، لأن قولنا فيه: «قد دخل» - ضد لقولنا إنه مقارن للوجود الأزلي. ولا فرق في هذا بين الفعل والوجود، لا: من سلم إمكان وجود موجود لم يزل فيما مضى، فقد ينبغي أن يُسلم أن هاهنا أفعالا لم تزل قبل فيما مضى، وأنه ليس يلزم أن تكون أفعاله ولا بد قد دخلت في الوجود، كما ليس يلزم في استمرار ذاته فيما مضى أن يكون قد دخل في الوجود، وهكذا كله بين كما ترى. وبهذا الموجود الأول يمكن أن توجد أفعال لم تزل ولا تزال. ولو امتنع ذلك في الفعل لامتنع في الوجود: إذ كل موجود فعله مقارن له في الوجود.

فهؤلاء القوم جعلوا امتناع الفعل عليه أزليا ووجوده أزليا - وذلك غاية الخطأ. لكن إطلاق اسم الحدوث على العالم، كما أطلقه الشرع، أخص به من إطلاق الأشعرية، لأن الفعل بما هو فعل فهو محدث. وإنما يتصور القدم فيه لأن هذا الإحداثي والفعل المحدث ليس له أول ولا آخر.

قلت: «ولذلك عسر على أهل الإسلام أن يسمى العالم قديما والله قديم. وهم لا يفهمون من القديم إلا ما لا علة له. وقد رأيت بعض علماء الإسلام قد مال إلى هذا الرأي».

ويرجح د. بدوي أن الإشارة تعني هنا طبعا أبا الهذيل العلاف. وواضح من كلام ابن رشد هذا أن موقفه هو بعينه موقف الفلاسفة وهو أن: كل ما له ابتداء فله انقضاء. والعالم له ابتداء. إذن فالعالم له انتهاء^(١).

كلام الله:

لقد اختلف المعتزلة في كلام الله «هل هو جسم، أم ليس بجسم؟ وفي خلقه - على ستة أقاويل:

(١) مذاهب الإسلاميين ص ١٨٥.

١- فالفرقة الأولى منهم يرون أن كلام الله جسم، وأنه مخلوق، وأنه لا شيء إلا جسم.

٢- والفرقة الثانية منهم يرون أن كلام الخلق عرض، وهو حركة، لأنه لا عرض عندهم إلا الحركة، وأن كلام الخالق جسم، وأن ذلك الجسم صوت مقطوع مؤلف مسموع، وهو فعل الله وخلقه، وإنما يعقل الإنسان القراءة، والقراءة حركة، وهى غير القرآن وهذا قول النظام وأصحابه، وأحال النظام أن يكون كلام الله فى أماكن كثيرة أو فى مكانين فى وقت واحد. وزعم أنه فى المكان الذى خلقه الله فيه.

٣- والفرقة الثالثة من المعتزلة يرون أن القرآن مخلوق لله، وهو عرض، وأبوا أن يكون جسماً، وزعموا أنه يوجد فى أماكن كثيرة فى وقت واحد، إذا تلاه تال فهو يوجد مع تلاوته، وكذلك إذا كتبه كاتب وجد مع كتابته، وكذلك إذا حفظه حافظ وجد مع حفظه. فهو يوجد فى الأماكن بالتلاوة والحفظ والكتابة، ولا يجوز عليه الانتقال والزوال - وهذا قول أبى الهذيل وأصحابه. وكذلك قوله فى كلام الخلق أنه جائز وجوده فى أماكن كثيرة فى وقت واحد.

٤- والفرقة الرابعة منهم يرون أن كلام الله عرض، وأنه مخلوق، وأحالوا أن يوجد فى مكانين فى وقت واحد. وزعموا أن المكان الذى خلقه الله فيه محال انتقاله وزواله منه ووجوده فى غيره - وهذا قول جعفر بن حرب وأكثر البغداديين.

٥- والفرقة الخامسة منهم أصحاب مُعمر : يرون أن القرآن عرض، والأعراض عندهم قسمان : قسم منها يفعله الأحياء، وقسم منها يفعله الأموات. ومحال أن يكون ما يفعله الأموات فعلاً للأحياء. والقرآن مفعول، وهو عرض. ومحال أن يكون الله فعله فى الحقيقة، لأنهم يحيلون أن تكون الأعراض فعلاً لله. وزعموا أن القرآن فعل للمكان الذى يسمع منه، إن سمع من شجرة فهو فعل لها، وحيثما سمع فهو فعل للمحل الذى حل فيه^(١).

وإذا استعرضنا المذاهب الأخرى فى مسألة خلق القرآن وجدنا :

١- أن الحشوية النوايت من الخنابلة ذهبوا إلى أن هذا القرآن المتلّو فى المحاريب والمكتوب فى المصاحف - غير مخلوق ولا مُحدث، بل قديم مع الله تعالى.

(١) « مقالات الإسلاميين » للأشعرى ج ١ ص ٢٤٥ - ٢٤٦.

ب - وذهبت الكلاية إلى أن كلام الله تعالى هو معنى أزلى قام بذاته تعالى، مع أنه شيء واحد : تورا، وإنجيل، وزبور وفرقان، وأن هذا الذي نسمعه ونتلوه حكاية كلام الله تعالى، وفرقوا بين الشاهد الغائب.

ج - وقالوا إن كلامنا هو الذي نسمعه وليس هو بمعنى قائم بذات المتكلم ككلام الله تعالى - وإلى هذا المذهب ذهب الأشعري^(١). وقالت الأشعرية : «كلام الله تعالى صفة ذات لم تزل غير مخلوقة، وهو غير الله تعالى، وخلاف الله تعالى، وهو غير علم الله تعالى، وإنه ليس لله تعالى إلا كلام واحد»^(٢).

د - «اختلفت المرجئة في القرآن: هل هو مخلوق أم لا ؟ على ثلاث مقالات : فقال قائلون منهم إنه مخلوق، وقال قائلون منهم إنه غير مخلوق، وقال قائلون منهم بالوقف وأنا نقول : كلام الله سبحانه لا نقول أنه مخلوق ولا غير مخلوق»^(٣).

هـ - «وكل الخوارج يقولون بخلق القرآن»^(٤).

٦- أما الروافض الشيعة فقد اختلفوا إلى فرقتين :

أ - «الفرقة الأولى - منهم هشام بن الحكم وأصحابه : يزعمون أن القرآن لا خالق ولا مخلوق. وزاد بعض من يخبر على المقالات في الحكاية عن هشام، فزعم أنه كان يقول : لا خالق ولا مخلوق، ولا يقال أيضاً : غير مخلوق، لأنه صفة، والصفة لا توصف - وحكى زرقان عن هشام بن الحكم أنه قال : القرآن على ضربين : إن كنت تريد المسموع فقد خلق عز وجل الصوت المقطع، وهو رسم القرآن، فأما القرآن فهو فعل الله مثل العلم والركعة، لا هو هو، ولا غيره.

ب - والفرقة الثانية منهم يزعمون أنه مخلوق محدث، لم يكن ثم كان - كما تزعم المعتزلة والخوارج -، وهؤلاء قوم من المتأخرين منهم»^(٥).

٧- أما ابن حزم فيرى أن «القرآن» اسم مشترك يطلق على خمسة معان هي :

أ - كلام الله حقيقة.

ب- الصوت الملفوظ من القرآن.

(١) «شرح الأصول الخمسة» ص ٥٢٧ - ٥٢٨.

(٢) «الفصل» لابن حزم ج ٣ ص ٥.

(٣) مقالات الإسلاميين، ١/ ٢١٥.

(٤) مقالات الإسلاميين، ١/ ١٧٤. (٥) الكتاب نفسه، ص ١٠٩ - ١١٠.

ج - المفهوم من ذلك الصوت .

د - المصحف .

هـ - المستقر في الصدور من القرآن .

« فهذه خمسة معان يعبر عن كل معنى منها بأنه قرآن، وأنه كلام الله ويخبر عن كل واحد منها إخباراً صحيحاً بأنه القرآن، وأنه كلام الله تعالى بنص القرآن والسنة اللذين أجمع عليهما جميع الأمة . وأما الصوت فهو هواء مندفع من الحلق والصدر والحنك واللسان والأسنان والشفيتين إلى آذان السامعين، وهو حروف الهجاء، والهواء . وحروف الهجاء والهواء كل ذلك مخلوق، بلا خلاف، قال الله - عز وجل : ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رُسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ ﴾ [إبراهيم] ، وقال تعالى : ﴿ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ ﴾ [الشعراء] ، واللسان العربي، ولسان كل قوم هو لغتهم . واللسان واللغات كل ذلك مخلوق بلا شك .

والمعاني المعبر عنها بالكلام المؤلف من الحروف المؤلفة إنما هي : الله تعالى، والملائكة، والنبیون، وسموات وأرضون وما فيهما من الأشياء، وصلاة، وركاة، وذكر أمم خالية، والجنة والنار وسائر الطاعات وسائر أعمال الدين . وكل ذلك مخلوق، حاشا الله وحده لا شريك له خالق كل ما دونه .

وأما المصحف فلأنما هو ورق من جلود الحيوان، ومركب منها، ومن مداد مؤلف من صمغ وراج وعفص وماء، وكل ذلك مخلوق، وكذلك حركة اليد في خطه، وحركة اللسان في قراءته، واستقراء كل ذلك في النفوس - هذه كلها أعراض مخلوقة، وكذلك عيسى - عليه السلام - هو كلمة الله، وهو مخلوق بلا شك، قال الله تعالى : ﴿ ... إِنَّ اللَّهَ يُشْرِكُ بِكَلِمَتِهِ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ﴾ [آل عمران] .

وأما علم الله تعالى فلم يزل (أى فهو أزلى)، وهو كلام الله تعالى، وهو القرآن، وهو غير مخلوق، وليس هو غير الله تعالى أصلاً . ومن قال إن شيئاً خير الله تعالى لم يزل مع الله عز وجل فقد جعل الله عز وجل شريكاً .

وتقول إن الله - عز وجل - كلاماً حقيقة، وإنه - تعالى - كلم موسى ومن كلم الأنبياء والملائكة - عليهم السلام - تكلماً حقيقة لا مجازاً . ولا يجوز أن يقال آية إن الله تعالى : «متكلم»، لأنه لم يُسم بذلك نفسه . ومن قال إن الله تعالى «مكلم موسى» لم ننكره؛ لأنه يخبر عن فعله تعالى الذى لم يكن ثم كان . ولا يحل لأحد أن يقول :

إنما قلنا إن الله تعالى كلاما لنفى الخرس عنه، لما ذكرنا قبل من أنه: إنه كان يعنى الخرس المعهود فإنه لا ينتفى إلا بالكلام المعهود الذى هو حركة اللسان والشفيتين، وإن كان إنما ينتفى خرسا غير معهود فهذا لا يعقل أصلا ولا يفهم. وأيضا فيلزمه (على هذا الادعاء) أن يسميه تعالى شماما لنفى الخشم عنه، ومتحركا لنفى الخدر. وهذا كله إلحاد فى أسمائه عز وجل. لكن لما قال تعالى إن له كلاما قلناه وأقررنا به، ولو لم يقله عز وجل لم يحل لأحد أن يقوله^(١).

ورأى أبى الهذيل فى مسألة خلق القرآن يلخصه الأشعرى فى «مقالات الإسلاميين»^(٢) فيقول:

كان أبو الهذيل يقول: «إن الله - عز وجل - خلق القرآن فى اللوح المحفوظ. وهو عرض. وإن القرآن يوجد فى ثلاثة أماكن: فى مكان هو محفوظ فيه، وفى مكان هو مكتوب فيه، وفى مكان هو فيه متلوّ ومسموع. وإن كلام الله سبحانه وتعالى قد يوجد فى أماكن كثيرة على سبيل ما شرحناه، من غير أن يكون القرآن منقولا أو متحركا أو رائلا فى الحقيقة، وإنما يوجد فى المكان مكتوبا أو مستلوا أو محفوظا، فإذا بطلت كتابته من الموضع لم يكن فيه من غير أن يكون عدم أو وجدت كتابته فى الموضع وجد فيه بالكتابة من غير أن يكون منقولا إليه، فكذلك القول فى الحفظ والتلاوة على هذا الترتيب، وإن الله سبحانه إذا أفنى الأماكن كلها التى يكون فيها محفوظا أو مقروءا أو مسموعا عدم وبطل. وقد يقول أيضا إن كلام الإنسان يوجد فى أماكن كثيرة محفوظا ومحكيا.

والى هذا القول كان يذهب محمد بن عبد الوهاب الجبائى.

الاستطاعة

معنى الاستطاعة هو أن القدرة متقدمة على مقدورها، غير مقارنة له. وتسمى أيضا قوة وطاقة.

وقد بحث المتكلمون فى أن القدرة هل يجب أن تتقدم على مقدورها، أم لا يجب.

ويفرقون بين المقدورات بأنها على ضربين: مبتدأ كالإرادة، ومولد كالصوت. ومن رأى المعتزلة أن القدرة متقدمة على مقدورها؛ ومن رأى المجبرة أنها مقارنة له.

(١) ابن حزم: «الفصل فى الملل والأهواء والنحل» ج ٣ القاهرة سنة ١٣٢١هـ. والخشم: سقوط الحياشيم. والاششم: من لا يكاد يشم شيئا، أى لا يجد رائحة طيب أو نتن.
(٢) «مقالات الإسلاميين» ج ٢ ص ٢٤٢ - ٢٤٣ القاهرة سنة ١٩٥٤م.

قال الأشعري في وصف مذهب المعتزلة في هذه المسألة: «أجمعت المعتزلة على أن الاستطاعة قبل الفعل، وهي قدرة عليه وعلى ضده. وهي غير موجبة للفعل. وأنكروا بأجمعهم أن يكلف الله عبداً ما لا يقدر عليه».

لكنهم اختلفوا في الاستطاعة هل تبقى، أم لا:

«فقال أكثر المعتزلة إنها تبقى وهذا قول أبي الهذيل وهشام وعباد وجعفر بن حرب، وجعفر بن مبشر والإسكافي وأكثر المعتزلة.

وقال قائلون: لا تبقى وقتين، وإنه يستحيل بقاؤها؛ وإن الفعل يوجد في الوقت الثاني بالقدرة المتقدمة المعدومة، ولكن لا يجوز حدوثه مع العجز، بل يخلق الله في الوقت الثاني قدرة، فيكون الفعل واقعا بالقدرة المتقدمة - وهذا قول أبي القاسم البلخي وغيره من المعتزلة»^(١).

فالفريق الأول ومنهم أبو الهذيل يرون أن الاستطاعة للفعل تبقى عند الفاعل لإحداث ما يصدر عنه من أفعال؛ أما الفريق الثاني فيرى أنها تزول بانتفاء الفعل، وتتجدد مع كل فعل جديد، أي أن كل فعل يستلزم خلق قدرة جديدة. ولا بد أن أصحاب الفريق الثاني هم من يرون أن العرض لا يبقى زمانين، والاستطاعة عندهم عرض، فلا بد من خلقها عند مباشرة كل فعل، ونحن نعلم^(٢). أن أبا القاسم عبدالله بن أحمد بن محمود البلخي الكعبي (المتوفى سنة ٣١٩ هـ) قد قال بهذا الرأي الذي قال به الأشاعرة فيما بعد في القرن الخامس، وخصوصا الباقلاني وإمام الحرمين.

لكن رأى أبي الهذيل صريح في أن «الاستطاعة يحتاج إليها فعل الفعل؛ فإذا وجد الفعل لم يكن بالإنسان إليها حاجة بوجه من الوجوه. وقد يجوز وقوع العجز في الوقت الثاني فيكون مجامعا للفعل، ويكون عجزاً عن فعل؛ لأن العجز عندك لا يكون عجزاً عن موجود، فيكون الفعل واقعا بقدرة معدومة. وجوز وجود أقل قليل الكلام مع الحرس، وجوز الفعل مع الموت بالاستطاعة المتقدمة، ولم يجوز وجود العلم مع الموت، ولا وجود الإرادة مع الموت»^(٣).

(١) «مقالات الإسلاميين» ج ١ - ص ٢٧٥ القاهرة سنة ١٩٥٠.

(٢) الأشعري: «مقالات الإسلاميين» ج ٢ ص ٤٤ القاهرة سنة ١٩٥٠ م.

(٣) «مقالات الإسلاميين» ج ١ ص ٢٧٦.

الجوهر الفرد (الذرة)

يقول أبو الهذيل^(١) «إن الجسم يجوز أن يفرقه الله سبحانه ويبطل ما فيه من الاجتماع حتى يصير جزءاً لا يتجزأ، وإن الجزء الذي لا يتجزأ لا طول له، ولا عرض له، ولا عمق له، ولا اجتماع فيه ولا افتراق، وإنه قد يجوز أن يجمع غيره وأن يفارق غيره، وإن الخردلة يجوز أن تتجزأ نصفين ثم أربعة، ثم ثمانية إلى أن يصير كل جزء منها لا يتجزأ

وأجاز أبو الهذيل على الجزء الذي لا يتجزأ: الحركة والسكون والانفراد، وأن يماس ستة أمثاله بنفسه، وأن يجمع غيره ويفارق غيره، وأن يفرد (الله) فتراه العيون ويخلق فينا رؤية له وإدراكاً له، ولم يجز عليه اللون والطعم والرائحة والحياة والقدرة والعلم، وقال لا يجوز ذلك إلا للجسم، وأجاز عليه من الأعراض ما وصفنا (أي الحركة والسكون إلخ)».

وكان يخالفه في هذا القول النظام^(٢)، الذي كان يرى أن التجزؤ يمكن أن يستمر إلى غير نهاية، وكان يقول: «لا جزء إلا وله جزء، ولا بعض إلا وله بعض، ولا نصف إلا وله نصف، وإن الجزء جائز تجزئته أبداً، ولا غاية له في باب التجزؤ».

فأبو الهذيل إذن من دعاة المذهب الذري، وربما كان أول من دعا إليه بين المسلمين، وتبعه في ذلك معمر بن عباد وهشام الفوطي، وكانا معاصرين له (ولا نعلم تاريخ وفاتيهما بدقة).

والجوهر الفرد عنده لا طول له ولا عرض ولا عمق - وهذا هو تعريف النقطة. فهل كان يتصور الجوهر الفرد على أنه نقطة؟ هذا هو ما يستخلص من تعريفه. ولا محل إذن لشك بينس في ذلك شكاً هو أميل إلى نفي الشك حين قال: «وأنا أميل إلى الشك في أن المتكلمين في هذا العصر الباكر كانوا يتصورون - عن شعور تام - أن الأجزاء التي لا تتجزأ هي بمثابة النقط، وإن كانت الآراء التي عرضتها (يشير إلى ما نقله عن «مقالات الإسلاميين» من آراء أبي الهذيل ومعمر وهشام في تعريفهم الجوهر الفرد والجسم) قد تدل في ذاتها على ذلك، أعني أن النقطتين تكونان خطأ»^(٣).

(١) الأشعري: «مقالات الإسلاميين» ج ٢ ص ١٤، القاهرة سنة ١٩٥٠ م.

(٢) الكتاب نفسه ج ٢ ص ١٦.

(٣) «مذهب الذرة عند المسلمين» ترجمة أبي ريدة ص ٦ القاهرة سنة ١٩٤٦.

يقول د. بدوى : ونحن نعلم أن الذريين اليونانيين الأوائل (ليوقس بديمقريطس) كانوا يرون أن الذرات هي أجسام لا تقبل القسمة، وهي غير مرئية، ولا تختلف بعضها عن بعض إلا من حيث الشكل والحجم، وهي تجتمع وتفترق في الخلاء، ويتولد عن ذلك كون الأشياء وفسادها، وتختلف الأشياء باختلاف أوضاع الذرات في تأليفها. وقد شبهه مؤلف كلمات مختلفة المعاني، وصفات الأجسام تتوقف إذن إما على شكل الذرات أو على ترتيبها وحركاتها، ومع ذلك فالكيفيات المحسوسة ليست كلها موضوعية تنتسب إلى الأشياء نفسها. وإنما الصفات الموضوعية التي في الذرات هي: الشكل، الصلابة، العدد، الحركة، وفي مقابل ذلك نجد أن الحار والبارد، والطعوم والروائح والألوان هي مجرد مظاهر محسوسة ناشئة عن أشكال أو تأليفات خاصة للذرات، ولا تنتسب إلى الذرات نفسها. وحركة الذرات تتعين بقوانين ثابتة. فكما يقول ليوقس: «لا شيء يحدث دون سبب، بل كل شيء يحدث عن سبب وبالضرورة»^(١) والحركة الأصلية للذرات تجعلها تدور وتضطدم في كل الاتجاهات مما يتولد عن دوامة، ينجم عنها أن الأجزاء الأثقل تذهب إلى المركز بينما الأخف تغدو إلى المحيط وثقلها الذي يجعلها تميل نحو المركز هو أثر من آثار حركتها الدوامية وعلى هذا النحو تنشأ عوالم كثيرة وتفسد.

وقبال بالمذهب الذرى في الهند مدرسة فيششميل وأصحاب مذهب الجينا وبعض المدارس البوذية، لكنهم أضافوا إلى الذرات كيفيات محسوسة، ولم يستخدموا فكرة الخلاء.

ولا ندرى هل عرف أبو الهذيل المذهب الذرى من الهنود أو من الفلسفة اليونانية. ذلك أنه كان يعيش في البصرة، وهي كانت ملتقى الثقافة الهندية بالثقافة العربية الإسلامية؛ لأنها كانت الميناء الرئيس للقادمين من الهند: من تجار وغير تجار. لكننا لا نستطيع أن نقرر شيئاً في ذلك لأنه ليس لدينا في المصادر التي بين أيدينا ما يدل على نقل مذاهب الهند في الذرات والطبيعيات بعامة في عصر أبي الهذيل أو قبله. فالافتراض الوحيد الباقي هو أن تكون معرفته بمذهب الهنود في الذرات - إن صح أنه عرفه عنهم - قد حدثت شفاهاً ومحاورة.

أما أن يكون قد عرف المذهب الذرى اليونانى فهذا أكثر ترجيحاً؛ لأن لدينا المصادر التي تدل على معرفة المسلمين به في أوائل القرن الثالث للهجرة.

(١) الشذرة رقم ٢، ٥ لاديمقريطس، في نشرة ديلز: «الذرات السابقين على سقراط»، ومذاهب الإسلاميين.

١- فلدينا أولا ما أشار إليه الكتاب المنسوب إلى فلوطوخس بعنوان: «فى الآراء الطبيعية التى ترضى بها الفلاسفة»، وقد ترجمه قسطا بن لوقا، وهو معاصر لأبى الهذيل^(١).

٢- كتاب «الطبيعة» و «ما بعد الطبيعة» لأرسطو طاليس. وهذا الأخير قد ترجمه كله أسطاث الكندى^(٢)، وربما كان فى وسع أبى الهذيل أن يطلع عليه^(٣).

التولد

التولد هو أن يحصل الفعل من فاعله بتوسط فعل آخر: كحركة المفتاح بحركة اليد، وحدوث جرح بسبب الإصابة بحجر أو بسهم أطلقه إنسان، وذهاب الحجر الحادث عندما يدفعه دافع له، وانحداره الحادث عن طرحه، وكنحو الألم الحادث عند الضرب.

ويشرحه ابن حزم فيقول: «تنارع المتكلمون فى معنى عبروا عنه بالتولد: وهو أنهم اختلفوا فيمن رمى سهما فجرح به إنسانا أو غيره، وفى حرق النار وتبريد الثلج وسائر الآثار الظاهرة من الجمادات. فقالت طائفة: ما تولد من ذلك عن فعل إنسان أو حى فهو فعل الإنسان والحى. واختلفوا فيما تولد من غير حى؛ فقالت طائفة: هو فعل الله، وقالت طائفة: ما تولد من غير حى فهو فعل الطبيعة، وقال آخرون: كل ذلك فعل الله عز وجل»^(٤).

ومن هذا يتبين أن التولد يقصد به العلية أو السببية، أى: من هو الفاعل لما يقع من أفعال؟ وطبيعى أن ينسب المعتزلة إلى الإنسان الفاعلية فيما يباشره.

ويبين عبد القاهر البغدادى فى «أصول الدين» موقف المعتزلة فيقول: «رغم أكثر القدرية (أى المعتزلة) أن الإنسان قد يفعل فى نفسه فعلا يتولد منه فعل فى غيره، ويكون هو الفاعل لما تولد، كما أنه هو الفاعل لسببه فى نفسه، وكذلك الضارب متولد عن ضربه، وزعموا أيضا أن فاعل السبب لو مات عقيب السبب ثم تولد من ذلك السبب فعل بعد مائة سنة. وأجاز المعروف منهم ببشر بن المعتمر أن يكون السمع والرؤية وسائر الإدراكات وفنون الألوان والطعوم والروائح متولدة عن فعل الإنسان»^(٥).

(١) راجع نشرتنا له فى كتابنا: «فى النفس لأرسطوطاليس...» القاهرة سنة ١٩٥٤.

(٢) الفهرست لابن النديم، ص ٢٥١، تحقيق فلوجل.

(٣) مذاهب الإسلاميين ص ١٨٥.

(٤) الفصل، (٥/٥٩).

(٥) عبد القاهر البغدادى، «أصول الدين» ص ١٣٧، ١٣٨.

وقد هاجم ابن الراوندى مذهب أبى الهذيل ومن وافقه من المعتزلة على تثبيت التولد، فقال فيما أورده أبو الحسين الخياط فى كتاب «الانتصار»: «ثم قال (ابن الراوندى): وجميع من وافقه (أى وافق أبى الهذيل) من المعتزلة على تثبيت التولد يزعمون أن الموتى يقتلون الأصحاء الأشداء على الحقيقة دون المجاز، وأن المعدومين يقتلون الموجودين ويخرجون أرواحهم من أجسادهم على التحقيق دون الاتساع والإطلاق».

وقد رد الخياط على هذا الإلزام فقال: «إن أراد بقوله: إن الموتى يقتلون الأصحاء، وأن المعدومين يقتلون الموجودين: أن الموتى يباشرون العمل بجوارحهم وسيوفهم فيضربون الأعناق فهذا محال، وليس هذا قول أحد من المعتزلة ولا من غيرهم. وإن أراد أن الأحياء القادرين على الأفعال يفعلون فى حال حياتهم وصحتهم وسلامتهم وقدرتهم أفعالا تتولد عنها أفعال بعد موتهم فينسب ما يتولد عن أفعالهم، بعد موتهم إليهم، إذ كانوا قد سنوه فى حياتهم وفعلوا ما أوجب، وذلك كرجل أرسل حجرا من رأس جبل فهوى إلى الأرض ثم إن الله أمات المرسل للحجر قبل أن يصل الحجر إلى الأرض، فنقول: إن هوى الحجر بعد موت المرسل متولد عن إرساله إياه، فهو منسوب إليه دون غيره. وكذلك نقول فى رجل نزع عن قوسه يريد الهدف، فلما خرج السهم عن قوسه أمات الله الرامى، فنقول: إن ذهاب السهم بعد الرامى متولد عن رميته، فهو منسوب إليه لا إلى غيره. والدليل على ذلك أن ذهاب السهم عند رمى الرامى به لا يعدو خصالا أربعا:

إما أن يكون فعلا لله، أو للسهم، أو فعلا لا فاعل له، أو فعلا للرامى.

وليس يجوز أن يكون فعلا للرامى؛ لأن الرامى لا يدخل الله - جل ثناؤه - فى أفعاله ولا يضطره إليها، لأن الله تعالى مختار لأفعاله. فقد كان يجوز أن يرمى الرامى ولا يحدث الله ذهاب السهم فلا يذهب. ولو جار هذا، جاز أن يعتمد جبريل - عليه السلام - على جواره فيدفعها فلا يحدث الله ذهابها فلا تذهب، وجاز أن يعتمد أقوى الخلق بأحد ما يكون من السيوف على قناة فلا يحدث الله قطعها فلا تنقطع. وجاز أن يجمع بين النار ونبات الخلفاء فلا يحدث الله إحراقها فلا تحترق، وهذا ضرب من التجاهل، والتجاهل باب من السوفسطائية».

والاعتراض الذى وجهه ابن الراوندى - أو الإلزام على أبى الهذيل - سيكرره كل خصوم المعتزلة: من الأشعرى، حتى البغدادى مما يؤكد مرة أخرى الدور الخطير الذى لعبه ابن الراوندى فى مهاجمة آراء المعتزلة.

والبديل الثالث الذى ذكره الخياط فى تقسيمه، وهو أن يكون فعلا لا فاعل له. قد قال به ثمامة بن الأشرس إذ قال: «إن الأفعال المتولدة لا فاعل لها»^(١)

أما النظام فله رأى خاص انفرد به دون سائر المعتزلة ولهذا نقدوه فى ذلك، وهو قوله: «إن المولدات كلها من أفعال الله تعالى بايجاب الخلقة»^(٢)؛ لأنه كان من القائلين بأن للأشياء طبائع عنها تصدر أفعالها بالطبع.

ويقول الشهرستاني: إن بشر بن المعتمر «هو الذى أحدث القول بالتولد، وأفرط فيه» وقد توفى بشر سنة ٢١٠هـ^(٣).

ويصف الأشعرى مذهب أبى الهذيل فى التولد فيقول

«قال أبو الهذيل ومن ذهب إلى قوله: إن كل ما تولد عن فعله مما تعلم كيفيته فهو فعله، وذلك كالآلم الحادث عن الضرب، وذهاب الحجر عند دفعه له، وكذلك انحداره عند رجة الزاج به من يده، وتصاعده عند رمية الرامى (به) صعدا، وكالصوت الحادث عن اصطكاك الشيئين، وخروج الروح إن كانت الروح جسما أو بطلانها إن كانت عرضا، فذلك كله فعله.

وزعم أنه قد يفعل فى نفسه وفى غيره بسبب يحدثه فى نفسه، فاما اللثة والالوان والطعوم والأرايح، والحرارة والبرودة والرطوبة واليوسنة، والجن والشجاعة، والجوع والشبع، والإدراك والعلم الحادث فى غيره عند فعله - فذلك أجمع عنده فعل الله سبحانه.

وكان بشر بن المعتمر يجعل ذلك أجمع فعلا للإنسان إذا كان سببه منه.

وكان أبو الهذيل يزعم أن ذلك اجمع لا يتولد عن فعله، ولا يعلم كيفيته، وإنما فعله فى نفسه الحركة والسكون فى نفسه، أو فى غيره، وما يتولد عن ضربه، والاصطكاك الذى ينفعه بين الشيئين»^(٤).

(١) عبد القاهر البغدادي: «اصول الدين» ص ١٣٨ إستانبول سنة ١٩٢٨.

(٢) طبقات المعتزلة، ص ٤٦، القاضي عبد الجبار.

(٣) الملل والنحل، ج ١ ص ٨١، بهامش «الفصل».

(٤) مذاهب الإسلاميين ص ١٩٧.

وكان يزعم أن الإنسان يفعل في غيره الأفعال بالسبب الذي يحدثه في نفسه، وأن إنسانا لو رمى إنسانا بسهم ثم مات الرامي قبل وصول السهم إلى الرمي، ثم وصل السهم إلى الرمي فآله وقتله فإنه يحدث الألم والقتل الحادث بعد حال موته بالسبب الذي أحدثه وهو حي، وكذلك لو عدم لكان يفعل في غيره وهو معدوم بسبب كان منه وهو حي، وليس يجوز عنده، ولا عند بشر بن المعتمر، أن يفعل الإنسان قوة ولا حياة ولا جسما^(١).

إبراهيم النظام

حياته :

هو أبو إسحق إبراهيم بن سيار النظام.

يقول عنه المرتضى في «أماليه»: «وقيل عنه إنه مولى الزياديين من ولد العبيد»^(٢)، وفي «الفصل» لابن حزم أنه «مولى بنى بجير بن الحارث بن عباد الضبيعي»^(٣).

ولقب بـ «نظام» لأنه «كان نظاما للكلام المشور والشعر الموزون»، كما يقول المعتزلة، أو لأنه «لما كان يتنظم الحرف في سوق البصرة، ولأجل ذلك قيل له النظام»^(٤).

و «هو من أهل البصرة»^(٥).

ولكننا لا نعرف تاريخ ميلاده واختلفت الأقوال في تاريخ وفاته:

- ١- فقال ابن نباتة: إن النظام توفي في عام ٢٢١ هـ عن ست وثلاثين سنة، وعلى هذا يكون مولده سنة ١٨٥ هـ.

(١) الأشعري، مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٧٩ - ٨٠.

(٢) آمالي المرتضى (١٨٧/٢) م.

(٣) الفصل: ابن حزم (١٩٣/٤).

(٤) عبد القاهر البندادي: «الفرق بين الفرق» ص ٧٩، القاهرة سنة ١٩٤٨م أحمد بن يحيى بن المرتضى: «طبقات المعتزلة» ص ٤٩ بيروت سنة ١٩٦١م.

(٥) «سراج العيون في شرح رسالة ابن زيدون» ص ١٢٢ القاهرة سنة ١٢٧٨ هـ.

٢- والذهبي في «تاريخ الإسلام» يضعه في الطبقة الثالثة والعشرين، وهي تشتمل على من مات بين سنة ٢٢١ هـ و سنة ٢٣١ هـ.

٣- وابن حجر العسقلاني يقول: إن النظام مات في خلافة المعتصم بالله سنة بضع وعشرين ومائتين، والمعتصم تولى الخلافة في ١٢ رجب سنة ٢١٨ هـ، واستمرت خلافته حتى وفاته في ١٨ ربيع الأول سنة ٢٢٧ هـ.

أما فيما يتعلق بتحديد تاريخ وفاته من بين هذه الأقوال، فإن ذهاب جمهرة المؤرخين إلى تصدره في عهد الخليفة المعتصم (٢١٨ - ٢٢٧ هـ) يجعل من الأرجح ما يقوله ابن شاعر من أن النظام توفي سنة ٢٣١ هـ (إحدى وثلاثين ومائتين) عن عمر يتراوح بين السبعين والخامسة والسبعين. هو ابن أخت أبي الهذيل، وعنه أخذ الاعتزال يعد من أذكياء المعتزلة إلا أنه ظنن متهم كثير الوقعة في أهل الحديث، أول من نفى القياس والإجماع، وبتشغيباته فيما انحدر الخوارج، والظاهرية، والشيعة توفي سنة ٢٣١ هـ.

ثقافته:

و«كان في زمان شبابه قد عاشر قوما من الثنوية، وقوما من السمنية القائلين بتكافؤ الأدلة. وخالف بعد كبره قوما من ملحدة الفلاسفة.

ثم خالف هشام بن الحكم الرافضي، فأخذ عن هشام وعن ملحدة الفلاسفة قوله بإبطال الجزء الذي لا يتجزأ، ثم بنى عليه قوله بـ«الطفرة»، التي لم يسبق إليها وهم أحد قبله.

وأخذ من الثنوية قوله بأن فاعل العدل لا يقدر على فعل الجور والكذب.

وأخذ عن هشام بن الحكم أيضا قوله بأن الألوان والطعوم والروائح والأصوات - أجسام. وبنى على هذه البدعة قوله بتداخل الأجسام في حيز واحد. ودون مذاهب الثنوية وبدع الفلاسفة وشبه الملحدة في دين الإسلام.

وأعجب بقول البراهمة بإبطال النبوات، ولم يجسر على إظهار هذا القول خوفا من السيف.

فأنكر إعجاز القرآن في نظمه.

وأنكر ما روى في معجزات نبينا ﷺ: من انشقاق القمر، وتسييح الحصا في

يده، ونبوع الماء من بين أصابعه ليتوصل بإنكار معجزات نبينا عليه الصلاة والسلام إلى إنكار نبوته».

ويذكر البغدادى أقوال النظام على الوجه الآتى:

أولها: قوله أن الله عز وجل لا يقدر أن يفعل بعباده خلاف ما فيه صلاحهم ولا يقدر على أن ينتقص من نعيم أهل الجنة ذرة لأن نعيمهم صلاح لهم.

الثانية: الإنسان هو الروح وهو جسم لطيف تداخل لهذا الجسم الكثيف.

والثالثة: قوله بأن الروح التى هى الإنسان بزعمه مستطيع بنفسه حتى بنفسه، وإنما يعجز لأفة تدخل فيه.

والرابعة: قوله: إن أرواح جنس واحد وأفعاله جنس واحد، وأن الأجسام ضربان حتى وميت، وأن الحى منها يستحيل أن يصير ميتا، والميت يستحيل أن يصير حيا.

والخامسة: دعواه أن الحيوان كله جنس واحد، لاتفاق جميعه فى التحرك بالإرادة.

والسادسة: قوله بأن النار من شأنها أن تعلو بطابعها على كل شىء.

والسابعة: قوله أن أفعال الحيوان كلها من جنس واحد وهى كلها حركة وسكون.

والثامنة: عنده الألوان والطعوم والروائح والأصوات والخواطر أجسام وأجار تداخل الأجسام فى حين واحد.

والتاسعة: فى الأصوات قال: ليس فى الأرض اثنان سمعا صوتا واحدا إلا على معنى أنهم سمعا جنسا واحدا من الصوت كما يأكلان جنسا واحدا من الطعام وإن كان مأكول أحدهما غير مأكول الآخر.

والعاشرة: قوله بانقسام كل جزء إلى ما لا نهاية.

والحادية عشرة: قوله بالطرفة.

والثانية عشرة: دعواه أنه لا يعلم بأخبار الله عز وجل، ولا بأخبار رسوله وأهل دينه شىء على الحقيقة.

والثالثة عشرة: قوله بتجدد الجواهر والأجسام حالا بعد حال وأن الله تعالى يخلق الدنيا وما فيها فى كل حال من غير أن يفنيها ويعيدها.

الرابعة عشرة: قوله أن الله تعالى خلق الناس والبهائم وسائر الحيوان والنبات والجواهر المعدنية كلها في وقت واحد، وأن خلق آدم لم يتقدم على خلق أولاده.
والخامسة عشرة: قوله إن نظم القرآن وحسن تأليف كلماته ليس معجزة النبي ولا دلالة على صدق دعواه^(١).

قال أبو عبيدة: ما ينبغي أن يكون في الدنيا مثله، فإنني امتحنته فقلت له: ما عيب الزجاج؟ فقال على البديهة: يسرع إليه الكسر ولا يقبل الجبر، وروى أنه كان لا يكتب ولا يقرأ وقد حفظ القرآن والتوراة والإنجيل، والزبور وتفسيرها مع كثرة حفظه للأشعار والأخبار، واختلاف الناس في الفتيا، وناظر أبا الهذيل في الجزء، فالزمه أبو الهذيل مسألة الذرة والنحل، وهو أول من استنبطه، فتحير النظام، فلما جن عليه الليل نظر إليه أبو الهذيل وإذا النظام قائم ورجله في الماء يتفكر. فقال: يا إبراهيم هكذا حال من ناطح الكباش، فقال: يا أبا الهذيل جئتك بالقاطع أنه يظفر بعضا ويقطع بعضا، فقال أبو الهذيل: ما يقطع وكيف يقطع؟ وذكر جعفر بن يحيى البرمكي أرسطوطاليس، فقال النظام: قد نقضت عليه كتابه. فقال جعفر: كيف أنت لا تحسن أن تقرأه فقال: أيما أحب إليك أن أقرأه من أوله إلى آخره أم من آخره إلى أوله؟ ثم اندفع يذكر شيئا فشيئا، وينقض عليه، فتعجب منه جعفر. ويكفيك أن الجاحظ كان من تلامذته. قال الجاحظ: الأوائل يقولون في كل ألف سنة رجل لا نظير له، فلما كان ذلك صحيحا فهو إسحق النظام. قيل وله أشعار تأخذ بالقلب والسمع ملاحظة. روى أنه كان يقول وهو يجود بنفسه: اللهم إن كنت تعلم أني لم أقصر في نصرة توحيدك، اللهم ولم أعتقد مذهباً إلا سنده التوحيد

النظام والخليل بن أحمد:

هناك أخبار كثيرة عن نبوغ النظام المبكر وذكائه المفرط وسرعة بديهته.

ومن ذلك: «روى أن الخليل بن أحمد قال له وهو شاب، ممتحن له وفي يد الخليل قدر زجاج: يا بني اصف لي هذا، فقال: أمدح أم أذم؟ قال: امدح! فقال: نعم! يريك القذى، ولا يقبل الأذى، ولا يستر ما وري، قال: فذمها! قال: سريع كسرهما، بطي جبرهما، قال: فصف لي هذه التخلية! فقال مادحا: حلوا مجتنها، باسق منتهاها، ناضر أعلاها، وقال في ذمها: صعبة المرتقى، بعيدة المجتنى، محفوفة بالأذى، فقال الخليل: يا بني! نحن إلى التعلم منك أحوج^(٢).

(١) الفرق ص ٧٩ - ٩٠، وانظر نشأة الفكر ص ١ ص ٥٧٨ - ٦٠٥.

(٢) طبقات المعتزلة، ص ٥١.

لكن إذا كان الخليل بن أحمد توفى عام ١٧٠ هـ أو ١٧٥ هـ^(١)، فيصح اجتماعهما على هذا التاريخ الأخير وعلى فرض أن النظام ولد سنة ١٦٠ هـ أو قبلها. **وصف سجيته:**

قال عنه الجاحظ^(٢). إنه كان «أضيق الناس صدرا بحمل سر، وكان شرَّ ما يكون إذا يؤكد عليه صاحب السر. وكان إذا لم يؤكد عليه ربما نسي القصة، فيسلم صاحب السر.

وقال له مرة قاسم التمار: سبحان الله! ما فى الأرض أعجب منك! أودعتك سرا فلم تصبر عن نشره يوما واحدا، والله لاشكونك للناس! فقال: يا هؤلاء! سلوه ثمت عليه مرة واحدة، أو مرتين، أو ثلاثا، أو أربعاً، فلمن الذنب؟
لم يرض بأن يشركه فى الذنب حتى صير الذنب كله لصاحب السر».

الجاحظ والنظام:

وقد قال الجاحظ^(٣). - وهو من تلاميذ النظام - فى تقدير مذهبه: «إن لم أقل: ولولا أصحاب إبراهيم وإبراهيم لهلكت العوام من المعتزلة - لئن أقول: إنه قد أنهج لهم سبلا، وفتق لهم أمورا، واختصر لهم أبوابا، ظهرت فيها المنفعة، وشملتهم بها النعمة».

ثم قال الجاحظ فى وصفه: «كان إبراهيم مأمون اللسان، قليل الزلل والزيغ فى باب الصدق والكذب، ولم أرعم أنه قليل الزيغ والزلل على أن ذلك قد كان يكون منه وإن كان قليلا، بل إنما قلت على مثل قولك: فلان قليل الحياء، وأنت لست تريد هناك حياء البته. وذلك إنهم ربما وضعوا: «القليل» فى موضع: «ليس». وإنما كان عيبه الذى لا يفارقه سوء ظنه، وجودة قياسه على العارف والظاهر والسابق الذى لا يوثق بمثله فلو كان بدل تصحيحه القياس التمس تصحيح الأصل الذى كان قاس عليه أمره على الخلاص! ولكنه كان يظن الظن ثم يقيس عليه وينسى أن بدء أمره كان ظنا فإذا أتقن ذلك وأيقن، جزم عليه، وحكاه عن صاحبه حكاية المستبصر فى صحة معناه. ولكنه كان لا يقول: «سمعت» ولا «رأيت». وكان كلامه إذا خرج مخرج الشهادة القاطعة لم يشك السامع أنه إنما حكى ذلك عن سماع قد امتحنه، أو عن معاينة قد بهرتة^(٤)».

(١) «الفهرست» لابن النديم: ١٧٠ هـ «ص ٢٤٢، فلوجل» ابن خلكان ج ١ ص ٢١٧ : ١٦٠ أو ١٧٠ أو ١٧٥.

(٢) الجاحظ: «الحيوان» ج ٥ ص ١٨٧، القاهرة سنة ١٩٤٣ م.

(٣) «الحيوان» ج ٤ ص ٢٠٦ القاهرة سنة ١٩٤٠.

(٤) «الحيوان» ج ٢ ص ٢٢٩ - ٢٣٠. القاهرة سنة ١٩٣٨.

وقد نقل الجاحظ عنه كثيرا من النوادر، تجدها متناثرة في كتاب «الحيوان» خصوصا، كما أورد آراءه في الحيوان، على نحو فكه طريف، وهذه النصوص إنما تفيد من يدرس الجانب الأدبي في النظام، وهذا ليس موضوعنا هنا ولهذا أضربنا صفحا عن ذكره.

النظام في مرآة الاعتزال :

وقد رد عليه أكثر^(١) شيوخ المعتزلة ومنهم أبو الهذيل وذلك في كتابه المعروف بـ «الرد على النظام» وفي كتابه عليه في الأعراض، والإنسان، والجزء الذي لا يتجزأ.

ومنهم الجبائي : في قول النظام إن المتولدات من أفعال الله بإيجاب الخلقة، كما رد عليه في إحالة قدرة الله على الظلم وقوله بالطائع، وله في ذلك كتاب عليه وعلى معمر في الطبايع.

ومنهم الإسكافي : رد عليه في كثير من الآراء.

وجعفر بن حرب صنف كتابا يهاجم فيه النظام لإبطاله الجزء الذي لا يتجزأ.

ولأبي الحسن الأشعري ثلاثة كتب في الرد على النظام.

وللقلاسي عليه كتب ورسائل.

وللقاضي أبي بكر محمد بن أبي الطيب الباقلاني كتاب كبير في نقض أصول النظام، وأشار إلى ضلالاته، في كتاب «إكفار المتأولين».

اشتهر (النظام)، إلى جانب منزعه (الاعتزالي)، بإيمان شديد بالعقل ويقدرته. فهو لا يكتفي بتفسير القرآن بحسب ما يؤدي إليه عقله، بل يطلق العنان لهذا العقل في نقد السنة والأحاديث وأعمال الصحابة وآراء الفقهاء والمفسرين. يقول: «لا تسترسلوا إلى كثير من المفسرين، وإن نصبوا أنفسهم للعامة، وأجابوا في كل مسألة، فإن كثيرا منهم يقول بغير رواية، على غير أساس. وكلما كان المفسر أغرب عندهم، كان أحب إليهم، وليكن عندكم (عكرمة)، و(الكلبي)، و(السري)، و(الضحاك)، و(مقاتل بن سليمان)، و(أبو بكر الأصم) في سبيل واحدة: فكيف أثق بتفسير، وأسكن إلى صوابهم، وقد قالوا في قوله عز وجل: «وأن المساجد لله»، أن الله عز وجل لم يعن بهذا الكلام مساجدنا التي نصلي فيها، بل إنما عني الجباه وكل ما سجد الناس عليه من

(١) انظر عبد القاهر البغدادي : «الفرق بين الفرق» ص ٨٠ القاهرة سنة ١٩٤٨.

يد ورجل وجبهة وأنف وثقفة. وقالوا في قوله تعالى: «أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت» أنه ليس الجمال والنوق وإنما يعنى السحاب. . . ولما وجد أن الأحاديث كثيرة في مدح القط وذم الكلب مثلاً تصدى للمحدثين قائلاً: «لقد قدمتم السنور على الكلب، ورويتم أن النبي ﷺ أمر بقتل الكلاب واستحياء السنابير وتقريبها وتربيتها وأنه قال: أنهن من الطوافات عليكم، مع أن منفعة السنور إنما هي أكل الفأر فقط. . . وهو مع ذلك يأكل حمامكم وفراخكم والعصافير التي يتلهى بها أولادكم، ويأكل الطائر الذي يتخذ لحسنه وحسن صوته؛ فإن هو عفا عن أموالكم لم يعف عن أموال جيرانكم، ومنافع الكلب لا تخصها الطوامير. ثم السنور مع ذلك يأكل الأوراع والعقارب والخنفس والحيات، وكل خبيثة، وكل ذات سم، وكل شيء تعافه النفس ثم قلتم في سؤر السنور وسؤر الكلب ما قلتم. ثم لم تروا به حتى أضفتموه إلى نبيكم».

وقد اختلف المتكلمون أشد اختلاف وأعنفه حول استواء أهل الطاعات في الثواب، واستواء أهل المعاصي في العقاب؛ فوجد (النظام) «أن الطاعات إذا استوت استوى أهلها في الثواب، وأن المعاصي إذا استوت استوى أهلها في العقاب، وإذا لم يكن منهم طاعة ولا معصية استوتوا في التفضيل». فالعقل يدل عنده على أن الله ينظر إلى الناس نظرة مساواة، ولا يقدم صالحاً على صالح، ولا يؤخر طالحاً عن طالح؛ ولذا فإن أطفال المشركين وأطفال المسلمين كلهم في الجنة سواء بسواء، وليس بينهم وبين البهائم فرق، إذ لا جزاء ولا عقاب إلا بتكليف، والتكليف عماده العقل والرشد. . .

ولم يكتف (النظام) بنقد الخاصة والعلماء بل نقد أوهم العامة وعاداتهم وخرافاتهم وتطيرهم وإيمانهم بالجن والغيلان. وهو يفسر مصدر هذا الضلال بتتبع تاريخه النفسى والتربوى والاجتماعى، فيوضح كيف يتحول الوهم إلى عقيدة، وينقلب الخيال حقيقة لها قوة البداهة الكاذبة. ومصدر ذلك كله فقدان الروح الانتقادية وتأصيل السذاجة والغباء؛ وتعذر التمييز بين ما يوجب التكذيب أو التصديق أو الرية والشك. وليست الدراسة في الكتب وحدها بعلاج هذا الداء؛ بل لا بد من توفر الاستعداد ورجحان العقل والنظر الصائب بالخبرة والدربة والمزاولة. يقول: «أن الكتب لا تحيى الموتى، ولا تحول الأحقق عاقلاً، ولا البليد ذكياً. ولكن الطبيعة إذا كان فيها أدنى قبول

(١) الأشعرى: «مقالات الإسلاميين» ج ١ ص ٢٢٧، القاهرة سنة ١٩٥٠ ومذاهب الإسلاميين ص ٢٠٨.

(٢) القاضى عبد الجبار: «شرح الأصول الخمسة» ص ٤٣٤. القاهرة سنة ١٩٦٥.

فالكاتب تشحذ وتفتق وترهف وتشفى؛ ومن أراد أن يعلم كل شيء فينبغي لأهله أن يداووه. فإن ذلك لما تصور له بشيء اعتراه؛ فمن كان ذكيا حافظا فليقصد إلى شيئين أو ثلاثة أشياء، ولا ينزع عن الدروس والمطارحة، ولا يدع أن تمر على سمعه وعلى بصره وعلى ذهنه ما قدر عليه من سائر الأصناف فيكون عالما بخواص، ويكون غير غافل من سائر ما يجرى فيه الناس.

العلم تعقل، والمتعقل عارف مثقف، وعالم نافذ البصر، وناقد فهم فطن خبير شك مجرب. وقد سبقت عقلية النظام ومنها، فكان فيها «الركنان الأساسيان اللذان سببا النهضة الحديثة في (أوروبا) وهما: الشك والتجربة».

يقول: «نارعت الشكاك والملحددين فوجدت الشكاك أبصر بجواهر الكلام من أصحاب الجحود. أن الشاك أقرب إليك من الجاحد. ولم يكن يقين قط حتى صار فيه شك. ولم ينتقل أحد من اعتقاد إلى اعتقاد غيره حتى يكون بينهما حال شك».

أما التجربة فقد استخدمها (النظام) كما يستخدمها اليوم العالم الطبيعي أو الكيماوى فى مخبره. اتصل بالأمير العباسى (حمد بن على بن سليمان) وشاركه فى تجاربه الطريفة. وسقى الحيوانات خمرا ليرصد نتائج ذلك ونوع التجربة على الإبل والجواميس والبقر والحيل والبراذين والظباء والشاء، ثم على السنور والكلب وابن عرس، واستعان بلبلوغ مآربه بحاو فكان يحتال على الأفاعى.

رأيه فى إعجاز القرآن

قال النظام فى إعجاز القرآن أجراً رأى ظهر حتى الآن. فإجماع المسلمين منعقد على أن نظم القرآن معجز، بمعنى أنه لا يمكن الإتيان بمثله من حيث النظم والبلاغة والفصاحة.

أما النظام فقال، فيما يروى عبد القاهر البغدادي^(١): «إن نظم القرآن وحسن تأليف كلماته ليس بمعجزة للنبي عليه السلام، ولا دلالة على صدقه فى دعواه النبوة، وإنما وجه الدلالة منه على صدقه: ما فيه من الإخبار عن الغيوب، فأما نظم القرآن وحسن تأليف آياته فإن العباد قادرون على مثله وعلى ما هو أحسن منه فى النظم والتأليف».

ويعقب البغدادي على هذا فيقول: «وفى هذا عنادٌ منه لقول الله تعالى: ﴿قُلْ

(١) «الفرق بين الفرق» ص ٨٧ القاهرة سنة ١٩٤٨.

لَئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴿٨٨﴾ [الإسراء]، ولم يكن غرض منكر إعجاز القرآن إلا إنكار نبوة من تحدى العرب بأن يعارضوه بمثله.

والبغدادى هنا - كما فى كل موضع يتعلق بالمعتزلة - إنما ينقل نقلا عن ابن الراوندى قال ابن الراوندى - كما ذكر الخياط^(١) :

«ثم قال (أى ابن الراوندى) : وكان (أى النظام) يزعم أن نظم القرآن وتأليفه ليسا بحجة للنبي ﷺ، وأن الخلق يقصدون على مثله ثم قال (أى ابن الراوندى) : هذا مع قول الله عز وجل : ﴿قُلْ لَئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ﴾ .

ويرد الخياط على ما أورده ابن الراوندى موضعا رأى النظام هكذا :

«اعلم - علمك الله الخير - أن القرآن حجة للنبي عليه الصلاة والسلام على نبوته عند إبراهيم (النظام) من غير وجه :

فأحدها : ما فيه من الإخبار عن الغيوب مثل قوله : ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ﴾ ومثل قوله : ﴿قُلْ لِلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرَابِ الْآيَةُ، ومقل قوله : ﴿الَمْ غَلَبَتِ الرُّومُ﴾^(٢) في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سَيَغْلِبُونَ^(٣)»، وقوله : ﴿أَنْتُمْ أَوْلِيَاءُ لِلَّهِ مِنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَتُّوا أَلْمُوتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ ثم قال : ﴿وَلَا يَتَمَنَّوْنَهُ أَبَدًا بِمَا قَدِمَتْ أَيْدِيهِمْ﴾ فما تمناه منهم احد، ومثل قوله : ﴿فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ﴾ الآية، ومثل إخباره بما فى نفوس قوم وبما سيقولونه وهذا وما أشبهه فى القرآن كثير.

فالقرآن عند إبراهيم (النظام) حجة على نبوة النبي ﷺ من هذه الوجوه وما أشبهها، وإياها عنى الله بقوله : ﴿قُلْ لَئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ﴾ .

وأما قول صاحب الكتاب (= ابن الراوندى) : « فإن زعم أصحاب إبراهيم كذا قيل لهم كذا، » فليس منهم أحد يحتاج بما ذكره عنهم، وإنما أراد تطويل الكتاب وتسهيل الكلام على نفسه .

(١) الانتصار: للخياط ص ٢٧ - ٢٨ .

ورد الخياط هنا يتضمن اعترافا منه بما قال ابن الراوندى عن النظام من أنه لم يكن يرى فى نظم القرآن وتأليفه حجة ومعجزة، وإنما الإعجاز فيه من ناحية الإخبار عن الغيوب.

ويبين البغدادي فى «أصول الدين» (ص ١٨٤) رأى النظام وأكثر القدرية، أى المعتزلة، فى إعجاز القرآن فيقول :

«ورغم النظام أن الإعجاز فى القرآن من جهة ما فيه من الإخبار عن الغيوب؛ ولا إعجاز فى نظمه. وزعم مع أكثر القدرية أن الناس قادرون على إيجاد مثل القرآن، وعلى ما هو أبلغ منه فى الفصاحة والنظم. وقد أكذبهم الله عز وجل فى ذلك بأن تحدى المشركين بأن يأتوا بعشر سور مثله مستفريات، ولا يكون فى الافتراء تحقيق غيب، فدل على أنه إنما أراد به تحقيق إعجازه من جهة النظم والفصاحة.

فإن قيل : إذا كانت فصاحة القرآن لا يعرفها إلا العرب، فكيف عرفت العجم وجه الإعجاز فيه؟ قيل علموا كونه معجزا، كما أن السحرة لما عجزت عن معارضة موسى فى عصاه عرف غيرها وجه الإعجاز فى العصا وأنها ليست بسحر؛ لأنها لو كانت سحرا لعارضته السحرة بمثله، كذلك العجم تعلم أن القرآن لو كان من جنس كلام البشر لقدر على مثله أهل اللغة».

والأشاعرة يرون أن القرآن معجز من وجوه.

١- منها : نظمه العجيب فى البلاغة والفصاحة الخارجة عن العادة فى نظم الخطب والشعر والمزدوج من الكلام، ونحو ذلك.

٢- ومنها : ما فيه من الإخبار عن غيوب سالفة، وذلك عجيب إذا وردت بمن لم يعرف الكتب ولم يجالس أصحاب التواريخ.

٣- ومنها الإخبار عن غيوب كانت فى المستقبل كما وقع فى الخبر عنها فى التفصيل، لا على وجه تخمين الكهنة والمنجمين^(١).

ولكن هناك وجها رابعا قالت به طوائف، ودافع عنه ابن حزم فى «الفصل» وهو أن وجه إعجازه أن الله منع الخلق من القدرة على معارضته فقط. وهذا رأى هو المعروف بـ «الصرفة» أى أن الله صرف العرب عن معارضته مع قدرتهم على ذلك، وهذا الصرف هو الدليل على الإعجاز. ويرد ابن حزم على القائلين بأن «وجه إعجازه

(١) عبد القاهر البغدادي : «أصول الدين» ص ١٨٣ - ١٨٤ استانبول سنة ١٩٢٨.

كونه في أعلى مراتب البلاغة « وبهذا ينتهي إلى ما انتهى إليه النظام من إنكار إعجازه في نظمه وبلاغته، يقول ابن حزم في الرد على من قال بأن وجه إعجاز القرآن كونه في أعلى مراتب البلاغة، وفي الدفاع عن رأيه في صرف الله الناس عن معارضته

«فأما الطائفة التي قالت إنما إعجازه لأنه في أعلى درج البلاغة فإنهم شغبوا في ذلك بأن ذكروا آيات منه مثل قوله تعالى ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾ [البقرة]، ونحو هذا.

ومرة بعضهم بأن قال : لو كان كما تقولون من أن الله تعالى منع من معارضته فقط لوجب أن يكون أغث ما يمكن أن يكون من الكلام، فكانت تكون الحجة بذلك أبلغ^(١).

قال أبو محمد (ابن حزم): ما نعلم لهم شغبا غير هذين، وكلاهما لا حجة لهم فيه.

أما قولهم : «لو كان كما قلنا لوجب أن يكون أغث ما يمكن أن يكون من الكلام. فكانت تكون الحجة أبلغ» فهذا هو الكلام الغث حقا لوجوه :

١- أحدها: أنه قول بلا برهان؛ لأنه يعكس عليه قوله بنفسه، فيقال له: بل لو كان إعجازه لكونه في أعلى درج البلاغة لكان لا حجة فيه؛ لأن هذا يكون في كل من كان في أعلى طبقة، وأما آيات الأنبياء فخارجة عن المعهود، فهذا أقوى من شغبهم.

٢- وثانيها: أنه لا يُسأل الله تعالى عما يفعل ولا يقال له لم عجزت بهذا النظم دون غيره؟ ولم أرسلت هذا الرسول دون غيره؟ ولم قلبت عصا موسى حية دون أن قلبها أسدا؟ - وهذا كله حمق عن جاء به لم يوجب قط عقل. وحسب الآية أن تكون خارجة عن المعهود فقط.

٣- وثالثها: أنهم حين طردوا سؤالهم ربهم بهذا السؤال الفاسد لزمهم أن يقولوا: هلا كان هذا الإعجاز في كلام بجميع اللغات فيستوى في معرفة إعجازه العرب والعجم؛ لأن العجم لا يعرفون إعجاز القرآن إلا بإخبار العرب فقط - فبطل هذا الشغب الغث والحمد لله رب العالمين.

قال أبو محمد (ابن حزم) : وأما ذكرهم : ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾ وما

(١) أي يعجزهم حتى عن معارضة الكلام الغث، مما يدل على أن ذلك بمعجزة من الله أن صرفهم وأعجزهم عن القيام بذلك.

كان نحوها من الآيات فلا حجة لهم فيها ويقال لهم : إن كان كما تقولون - ومعاذ الله من ذلك ! - فإنما المعجز منهم على قولكم هذه الآيات خاصة ، وأما سائر فلا وهذا كفر لا يقوله مسلم

فإن قالوا : جميع القرآن مثل هذه الآيات في الإعجاز - قيل لهم فلم خصصتم بالذكر هذه الآيات دون غيرها إذن ؟ وهل هذا منكم إلا إيهام لأهل الجهل أن من القرآن معجزا وغير معجز ؟

ثم نقول لهم : قول الله تعالى : ﴿ وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَىٰ وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَآتَيْنَا دَاوُدَ زَبُورًا ۖ ﴾ [النساء] أمعجز هو على شرطكم في كونه في أعلى درج البلاغة أم ليس معجزا كفروا، وإن قالوا : أنه معجز - صدقوا ؟ وسئلوا : هل على شروطكم في أعلى درج البلاغة ؟ فإن قالوا : نعم ! - كابروا وكفوا مؤونتهم، لأنها أسماء رجال فقط ليس على شروطهم في البلاغة.

وأیضا : فلو كان إعجاز القرآن؛ لأنه في أعلى درج البلاغة لكان بمنزلة كلام الحسن وسهل بن هارون والجاحظ وشعر امرئ القيس . ومعاذ الله من هذا ! لأن كل ما يسبق في طبقة لم يؤمن إن يأتي من يماثله ضرورة . فلا بد لهم من هذه الخطأ ، أو من المصير إلى قولنا أن الله تعالى منع من معارضته فقط .

وأیضا : فلو كان إعجازه من أنه في أعلى درج البلاغة المعهودة لوجب أن يكون ذلك لآية ولما هو أقل من آية . وهذا ينقض قولهم أن المعجز منه ثلاث آيات ، لا أقل .

فإن قالوا : فقولوا أنتم : هل القرآن موصوف بأنه في أعلى درج البلاغة ، أم

لا ؟

قلنا - وبالله تعالى التوفيق - : إن كنتم تريدون أن الله قد بلغ به ما أراد - فنعم هو في هذا المعنى في الغاية التي لا شيء أبلغ منها . وإن كنتم تريدون : هل هو في أعلى درج البلاغة في كلام المخلوقين - فلا ؛ لأنه ليس من نوع كلام المخلوقين : لا من أعلاه ، ولا من أدناه ، ولا من أوسطه . ويرهان هذا أن إنسانا لو أدخل في رسالة له أو خطبة أو تأليف أو موعظة حروف الهجاء المقطعة لكان خارجا عن البلاغة المعهودة جملة بلا شك .

فصح أنه ليس من نوع ببالغته الناس أصلاً، وأن الله تعالى منع الخلق من مثله، وكساه الإعجاز، وسلبه جميع كلام الخلق، برهان ذلك أن الله حكى عن قوم من أهل النار أنهم يقولون إذا سئلوا عن سبب دخولهم النار : ﴿وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمَسْكِينِ﴾ (٤٤) وَكُنَّا نَخُوضُ مَعَ الْفَاحِشِينَ (٤٥) وَكُنَّا نَكْذِبُ يَوْمَ الدِّينِ (٤٦) حَتَّى أَتَانَا الْيَقِينُ (٤٧) [المذثر] وحكى تعالى عن كافر قال : ﴿إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْتَرُ﴾ (٢٤) إِنْ هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ (٢٥) [المذثر]. وحكى عن آخرين أنهم قالوا : ﴿لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا﴾ (٦٠) أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجِّرَ الْأَنْهَارَ خَالِفًا لَهَا تَفْجِيرًا (٦١) أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاءَ كَمَا زَعَمَتْ عَلَيْنَا كِسْفًا أَوْ تَأْتِيَ بِاللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ قِيبَلًا (٦٢) أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِنْ زُخْرَفٍ أَوْ تَرْقَى فِي السَّمَاءِ وَلَنْ نُؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّى تَنْزِلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَقْرُوهُ (٦٣) [الإسراء] فكان هذا كله إذا قاله غير الله عز وجل غير معجز بلا خلاف، إذ لم يقل أحد من أهل الإسلام إن كلام غير الله تعالى معجز، لكن لما قاله الله تعالى وجعله كلاماً له أصاره معجزاً ومنع من مماثلته.

وهذا برهان كاف لا يحتاج إلى غيره، والحمد لله (١).

فالنظام إذن كان يرى أن « الآية والأعجوبة في القرآن ما فيه من الإخبار عن الغيوب، فأما التأليف والنظم فقد كان يجوز أن يقدر عليه العباد، لولا أن الله منعهم بمنع وعجز أحدثهما فيهم » (٢). وكان يشاركه في هذا الرأي من بين المعتزلة : عباد بن سليمان وهشام الفوطى، فقد ذهبوا جميعاً إلى أنه « ليس في نظم القرآن وتأليفه إعجاز، وأنه يمكن معارضته، وإنما صرفوا عنه ضرباً من الصرف » (٣).

ولكن معتزلة آخرون دافعوا عن إعجاز القرآن من ناحية نظم، وقد ورد لنا أسماء بعض كتبهم في هذا الباب .

- ١- «نظم القرآن» للجاحظ « المتوفى سنة ٢٥٥هـ).
- ٢- «إعجاز القرآن في نظمهم وتأليفه»، لأبى عبد الله محمد بن يزيد الواسطى (٤) (توفى سنة ٣٠٦ أو ٣٠٧هـ).
- ٣- «نظم القرآن» لأبى بكر أحمد بن على بن منجور الأحشادي، المعروف بـ «ابن الأخشيد» (٥) (المتوفى سنة ٣٢٦هـ).

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل ج ٣ ص ١٧-١٩، القاهرة سنة ١٣٢١هـ.

(٢) الأشعرى : « مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٢٢٥.

(٣) الباقلاوى : « إعجاز القرآن » ص ٩٩ القاهرة مطبعة دار المعارف.

(٤) راجع منه « الفهرست » لابن النديم ص ٢٥٨ - ٢٥٩ القاهرة.

(٥) راجع منه « الفهرست » لابن النديم ص ٢٥٩ القاهرة.

٤- «النكت في إعجاز القرآن» لأبى الحسن على بن عيسى الرماني (٢٧٦-٣٨٤هـ)

وكان تلميذا لابن الأنشيد

ولم يبق لنا من هذه الكتب الأربعة غير الأخير . وقد طبع في الهند (دلهي سنة ١٩٣٤ م) (١).

تحقيق الكلام

إنكار الجزء الذي لا يتجزأ

أرسطو والنظام :

أنكر النظام الجزء الذي لا يتجزأ، وقال إنه «لا بجزء إلا وله جزء، ولا بعض إلا وله بعض، ولا نصف إلا وله نصف، وإن الجزء جائر تجزئته أبدا، ولا غاية له في باب التجزؤ» (٢).

وله كتاب عنوانه «الجزء» (الكتاب نفسه ج ١ ص ١٤) حكى فيه أقوال مشتهى الجزء، وعنه نقلها الأشعري، في «مقالات الإسلاميين» (ج ٢ ص ١٤ - ١٥) وقد أوردناها من قبل ونحن نتكلم عن نظرية الجزء عند أبى الهذيل.

ومذهب النظام في إنكار الجزء مذهب مطلق، فلم يقل بما قال به «بعض المتفلسفة إن الجزء لا يتجزأ، ولتجزئته غاية في الفعل، فأما في القوة والإمكان فليس لتجزئته غاية» (الكتاب نفسه ج ٢ ص ١٥). وهذا هو رأى أرسطو كما ورد في «الآراء الطبيعية» المنسوب إلى فلوطرخس (٣).

النظام وابن حزم :

وقد أيده فيما ذهب إليه ابن حزم (٤): «ذهب النظام وكل من يحسن القول من الأوائل إلى أنه لا جزء وإن دق إلا وهو يحتمل التجزؤ أبدا بلا نهاية، وأنه ليس في العالم جزء لا يتجزأ، وأن كل جزء انقسم الجسم إليه فهو جسم أيضا وإن دق أبدا».

ويقول ابن حزم أن عمدة القائلين بوجود الجزء الذي لا يتجزأ خمس حجج أو «مشاغب» على حد تعبيره وهو يوردها كلها ويتلو كل واحدة بالرد عليها. وخلاصة الحجج هي :

(١) مذاهب الإسلاميين ص ٢٢٠.

(٢) الأشعري : «مقالات الإسلاميين» ج ٢ ص ١٦ القاهرة سنة ١٩٥٤.

(٣) أرسطوطاليس في النفس، «الآراء الطبيعية المنسوب إلى فلوطرخس...» ص ١١٨ م ٣ - م ٤ القاهرة سنة ١٩٥٤، مذاهب الإسلاميين ص ٢٢٣، د. عبد الرحمن بدو.

(٤) «الفصل في الملل والأهواء والنحل» ج ٥ ص ٩٢ وما يتلوها. القاهرة سنة ١٣٢١هـ.

١- الاعتراض الأول «قالوا : أخبرونا : إذا قطع الماشى المسافة التى مشى فيها : فهل قطع ذا نهاية، أو غير ذى نهاية ؟ فإن قلتم : قطع غير ذى نهاية - فهذا محال، وإن قلتم : قطع ذا نهاية - فهذا قولنا ». ويجيب ابن حزم على هذه الحجة فيقول : «إننا لم نرفع النهاية عن الأجسام كلها من طريق المساحة بل نشبتها ونعرفها ونقطع على أن كل جسم فله مساحة أبداً محدودة والله الحمد، وإنما نفسينا النهاية عن قدرة الله تعالى على قسمة كل جزء وإن دق، وأثبتنا قدرة الله تعالى على ذلك وهذا هو شيء غير المساحة ولم يتكلف القاطع بالمشى أو بالذراع أو بالعمل قسمة ما قطع ولا تجزئته، وإنما تكلف عملاً أو مشى فى مساحة معدودة بالميل أو بالذراع أو الشبر أو الأصبع أو ما أشبه ذلك، وكل هذا له نهاية ظاهرة وهذا غير الذى نفسينا وجود النهاية فيه فبطل إلزامهم... ثم نعكس هذا الاعتراض عليهم فنقول لهم وبالله تعالى التوفيق نحن القائلون بأن كل جسم فله طول وعرض وعمق وهو محتمل للانقسام والتجزئ. وهذا هو إثبات النهاية لكل جزء انقسم الجسم إليه من طريق المساحة ضرورة، وأنتم تقولون إن الجسم ينقسم إلى أجزاء، ليس لشيء منها عرض ولا طول ولا عمق ولا مساحة ولا يتجزأ وليست أجساماً، وإن الجسم هو تلك الأجزاء نفسها ليس هو شيء غيرها أصلاً، وأن تلك الأجزاء ليس لشيء منها مساحة، فلزمكم ضرورة إذ الجسم هو تلك الأجزاء أو ليست أجساماً وإن الجسم هو تلك الأجزاء وليس هو غيرها - وكل جزء من تلك الأجزاء لا مساحة له - إن الجسم لا مساحة له. وهذا أمر يطله العيان وإذا لم تكن له مساحة، والمساحة هى النهاية فى ذرع الأجسام، فلا نهاية لما قطعه القاطع من الجسم على قولهم. وهذا باطل.

٢- والاعتراض الثانى أن قالوا : لا بد أن يلى الجرم من الجرم الذى يليه جزء ينقطع ذلك الجرم فيه. قالوا : وهذا إقرار بجزء لا يتجزأ^(١).

ويرد ابن حزم على هذه الحجة الثانية فيقول : « هذا تمويه فاسد؛ لأننا لم نرفع النهاية من طريق المساحة، بل نقول : إن لكل جرم نهاية وسطها ينقطع تماديه عنده، وأن الذى ينقطع به الجرم إذا جزئ فهو متناه محدود، ولكنه محتمل للتجزئ أيضاً. وكل ما جزئ فذلك الجزء - وهو الذى يلى الجرم الملاصق له بنهايته من جهته التى لاقاه منها، لا ما ظنوا من أن حد الجرم جزء منه وهو وحده الملاصق للجرم - الذى يلاصقه، بل هو باطل بما ذكرنا لكن الجزء وهو الملاصق للجرم بسطحه فإذا جزئ كان الجزء الملاصق للجرم بسطحه هو الملاصق لله حيثئذ بسطحه، لا الذى خرج عن ملاصقته، وهكذا أبداً. والكلام فى هذا كالكلام فى الذى قبله، ولا فرق.

٣- والاعتراض الثالث أن قالوا : هل ألف أجزاء الجرم إلا الله تعالى ؟ فلا بد من : نعم ! قالوا : فهل يقدر الله على تفريق أجزاء حتى لا يكون فيها شيء من التأليف ، ولا لتجزئ أم لا يقدر على ذلك ؟ قالوا : فإن قلتم لا يقدر - عجزتم ربكم تعالى . وإن قلتم : يقدر - فهذا لإقرار منكم بالجزء الذى لا يتجزأ (١) .

قال أبو محمد (ابن حزم) : هذا هو من أقوى شبههم التى شغبوا بها ، وهو حجة لنا عليهم . والجواب : أننا نقول لهم وبالله تعالى التوفيق : إن سؤالكم سؤال فاسد ، وكلام فاسد . ولم تكن قط أجزاء العالم متفرقة ثم جمعها الله عز وجل ، ولا كانت بلا أجزاء مجتمعة ثم فرقها الله عز وجل . لكن الله - عز وجل - خلق العالم بكل ما فيه بأن قال له : «كن» - فكان . أو بأن قال لكل جرم منه إذا أراد خلقه : «كن» فكان ذلك الجرم . ثم إن الله تعالى خلق جميع ما أراد جمعه من الأجرام التى خلقها متفرقة ثم جمعها . وخلق تفريق كل جرم من الأجرام التى خلقها مجتمعة ثم فرقها . فهذا هو الحق ، لا ذلك السؤال الفاسد الذى أجملتموه وأوهتم به أهل الغفلة أن الله تعالى ألف العالم من أجزاء خلقها متفرقة ، وهذا باطل ، لأنه دعوى بلا برهان عليها . ولا فرق بين من قال إن الله تعالى ألف أجزاء العالم وكانت متفرقة ، وبين من قال : بل الله تعالى فرق العالم أجزاء وإنما كان جزءاً واحداً . وكلاهما دعوى ساقطة لا برهان عليها ، لا من نص ولا من عقل ، بل القرآن جاء بما قلناه نصاً : قال تعالى : ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ [النحل] ولفظة «شيء» تقع على الجسم وعلى العرض ، فصح أن كل جسم - صغر أو كبر - وكل عرض فى أجسم فإن الله تعالى إذا أراد خلقه قال له «كن» فكان ، ولم يقل عز وجل قط إنه ألف كل جرم من أجزاء متفرقة . فهذا هو الكذب على الله عز وجل - حقاً فبطلاً ما ظنوا أنهم يلزمونا به (٢) .

ثم نقول لهم : إن الله تعالى قادر على أن يخلق جسماً لا ينقسم ، ولكنه لم يخلقه فى بنية هذا العالم ولا يخلقه ، كما أنه تعالى قادر على أن يخلق عرضاً قائماً بنفسه ، ولكنه تعالى لم يخلقه فى بنية هذا العالم ولا يخلقه لأنهما مما رتبته الله عز وجل محالاً فى العقول . والله تعالى قادر على كل ما يسأل عنه لا نحاشى شيئاً منها ، إلا أنه تعالى لا يفعل كل ما يقدر عليه ، وإنما يفعل ما يشاء وما سبق فى علمه أن يفعله فقط ، وبالله تعالى التوفيق .

(١) مذاهب الإسلاميين ص ٢٢٥ .

(٢) مذاهب الإسلاميين ص ٢٢٥ .

ثم نعطف هذا السؤال نفسه عليهم فنقول لهم : هل يقدر الله - عز وجل - على أن يقسم كل جزء وينقسم كل قسم من أقسام الجسم أبداً بلا نهاية - أم لا ؟ فإن قالوا : لا يقدر على ذلك - عجزوا ربهم حقاً وكفروا ، وهو قولهم دون تأويل ولا إلزام ، ولكنهم يخافون من أهل الإسلام فيملحون ضلالتهم بإثبات الجزء الذى لا يتجزأ جملة . - وإن قالوا إنه تعالى قادر على ذلك صدقوا ورجعوا إلى الحق الذى هو نفس قولنا وخلاف قولهم جملة . ونحن لا نخالفهم قط فى أجزاء طحين الدقيق لا يقدر مخلوق فى العالم على تجزئة تلك الأجزاء . وإنما خالفناهم فى أن قلنا نحن : إن الله تعالى قادر على ما لا نقدر نحن عليه من ذلك ، وقالوا هم : بل هو غير قادر على ذلك ، تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً . وقولهم فى تنهى القدرة على قسمة الله تعالى الأجزاء هو القول بأن الله تعالى يبلغ من الخلق إلى مقدار ما ، ثم لا يقدر على الزيادة عليه ويبقى حسيراً عاجزاً - تعال الله عن هذا الكفر .

ولعمري إن أبا الهذيل ، شيخ المثبتين للجزء الذى لا يتجزأ - ليحنّ إلى هذا المذهب حينئذ شديداً . وقد صرح بأن لما يقدر الله عليه كما لا وآخر لو خرج إلى الفعل لم يكن الله تعالى قادراً بعده على تحريك ساكن ولا تسكين متحرك ولا على فعل شيء أصلاً . ثم تدارك كفره فقال : ولا يخرج ذلك الآخر أبداً إلى حد الفعل . (١) .

٤- والاعتراض الرابع هو أن قالوا : أيهما أكثر : أجزاء الجبل ، أو أجزاء الخردلة ؟ وأيهما أكثر : أجزاء الخردلة ، أو أجزاء الخردلتين ؟ قالوا : فإن قلتم بل أجزاء الخردلتين وأجزاء الجبل - صدقتم وأقررتم بتناهى التجزؤ وهو القول بالجزء الذى لا يتجزأ . وإن قلتم : ليست أجزاء الجبل أكثر من أجزاء الخردلة ، ولا أجزاء الخردلتين أكثر من أجزاء الجبل ويحدث فى الخردلتين جزآن وفى الجبل أجزاء .

وادعوا علينا أننا نقول إن فى كل جسم أجزاء لا نهاية لعددها ولا آخر لها ، وإن من قطع بالمشى مكاناً ما أو قطع بالجملة شيئاً ما فإنما قطع ما لا نهاية لعدده .

وقالوا : إن عمدة حججتكم على الدهرية هو هذا المعنى نفسه فى إلزامكم إياهم وجوب القلة والكثرة فى عدد الأشخاص وأوقات الزمان وإيجابكم أن كل ما حصره العدد فذو نهاية ، وإنكاركم على الدهرية وجود أشخاص وأمان لا نهاية لعددها . قالوا : ثم نقضتم كل ذلك فى هذا المكان .

قال أبو محمد (ابن حزم) . . . إنهم إما لم يفهموا كلامنا في هذه المسألة فقولونا مالا نقوله بظنونهم الكاذبة، وإما أنهم عرفوا قولنا فحرفوه . . فاعلموا أن كل ما نسبوه إلينا من قولنا إن من قطع مكانا أو شيئا بالمشى أو بالجملة فإلما قطع ما لا نهاية له - فباطل، ما قلناه قط، بل ما قطع إلا ذا نهاية بمساحته وزمانه .

وأما احتجاجنا على الدهرية بما ذكروا - فصحيح، هو حجتنا على الدهرية (١)

وأما ادعائهم أننا نقضنا ذلك في هذا المكان - فباطل .

والفرق بين ما قلناه من أن كل جزء فهو يتجزأ أبدا بلا نهاية، وبين ما احتجاجنا به على الدهرية من إيجاب النهاية بوجود القلة والكثرة في أعداد الأشخاص والأزمان، وإنكارنا عليهم وجود أشخاص وأزمان لا نهاية لها، بل هو حكم واحد وباب واحد وقول واحد ومعنى واحد؛ وذلك أن الدهرية أثبتت وجود أشخاص قد خرجت إلى الفعل لا نهاية لعددها، ووجود أزمان قد خرجت إلى الفعل لا نهاية لها. وهذا محال ممتنع. وهكذا قلنا في كل جزء خرج إلى الفعل : فإنها متناهية العدد بلا شك، ولم نقل قط إن أجزاءه موجودة منقسمة لا نهاية لعددها، بل هذا باطل محال. ثم إن الله تعالى قادرٌ على الزيادة في الأشخاص وفي الأزمان وفي قسمة الجزء أبدا بلا نهاية. لكن كل ما خرج إلى الفعل أو يخرج : من الأشخاص أو الأزمان أو تجزئة الأجزاء - فكل ذلك متناه بعدده إذا خرج. وهكذا أبدا.

وأما ما لم يخرج إلى حد الفعل بعد من شخص أو زمان أو تجزؤ فليس شيئا ولا هو عددا ولا معدودا، ولا يقع عليه عدد، ولا هو شخص يعد ولا زمان ولا جزء. وكل ذلك عدم. وإنما يكون جزءا إذا جُزئ بقطع أو برسم مميز، لا قبل أن يجزأ.

وبهذا تبين غثاثة سؤالهم في أيهما أكثر : أجزاء الخردلة، أو أجزاء الجبل، أو أجزاء الخردلتين ؟ لأن الجبل إذا لم يجزأ، والخردلة إذا لم تجزأ، والخردلتان إذا لم تجزأ - فلا أجزاء لها أصلا تعد، بل الخردلة جزء واحد والجبل جزء واحد، والخردلتان كل واحدة منهما جزء، فإذا قسمت الخردلة على سبعة أجزاء وقسم الجبل جزئين وقسمت الخردلتان جزئين جزئين فالخردلة الواحدة، بيقين، أكثر أجزاء من الجبل والخردلتين لأنهما صارت سبعة أجزاء، ولم يصير الجبل والخردلتان إلا ستة أجزاء فقط. فلو قسمت الخردلة ستة أجزاء لكانت أجزاؤها وأجزاء الجبل والخردلتين سواء، ولو قسمت

(١) نفس المصدر ص ٢٢٨.

الخردلة خمسة أجزاء، كانت أجزاء الجبل والخردلتين أكثر من أجزاء الخردلة. وهكذا في كل شيء (١).

فصيح أنه لا يقع التجزؤ في شيء إلا إذا قُسم، لا قبل ذلك، فإن كانوا يريدون في أيهما يمكننا التجزئة أكثر: في الجبل والخردلتين، أم في الخردلة الواحدة؟ - فهذا ما لا شك فيه: أن التجزؤ أمكن لنا في الجبل وفي الخردلتين منه في الخردلة الواحدة، لأن الخردلة الواحدة عن قريب تصغر أجزاؤها حتى لا نقدر نحن على قسمتها. ويتمادى لنا الأمر في الجبل كثيراً، حتى أنه يفنى عمر أحدنا قبل أن يبلغ تجزئته إلى أجزاء تدق عن قسمتنا. وأما قدرة الله - عز وجل - على قسمة ما عجزنا نحن عن قسمته من ذلك فباقية غير متناهية. وكل ذلك عليه هين سواء ليس بعضه أسهل عليه من بعض، بل هو قادر على قسمة الخردلة أبداً بلا نهاية وعلى قسمة الفلك كذلك - ولا فرق..

ونزيد بيانا فنقول: إن الشيء قبل أن يُجزأ فليس متجزئاً. فإذا جُزئ بنصفين أو جزئين فهو جزآن فقط. فإذا جُزئ على ثلاثة أجزاء فقط فهو ثلاثة أجزاء. وهكذا أبداً. وأما من قال أو ظن أن الشيء قبل أن ينقسم وقبل أن يتجزأ إنه منقسم بعد ومتجزئ بعد - فوسواس وظن كذاب. لكنه محتمل الانقسام والتجزؤ. وكل ما قُسم وجُزئ فكل جزء ظهر منه فهو محدود متناه. وكذلك كل جسم: فطوله وعرضه متناهيان بلا شك، والله تعالى قادر على الزيادة فيهما أبداً بلا نهاية، إلا أن كل ما راده تعالى في ذلك وأخرجه إلى حد الفعل فهو متناه ومحدود ومحدود، وهكذا أبداً. وكذلك الزيادة في أشخاص العالم وفي العدد: فإن كل ما خرج إلى حد الفعل من الأشخاص ومن الأعداد فذو نهاية، والله تعالى قادر على الزيادة في الأشخاص أبداً بلا نهاية، والزيادة في العدد ممكنة أبداً بلا نهاية، إلا أن كل ما خرج من الأشخاص والأعداد إلى الفعل صحبته النهاية ولا بد.

ثم نعكس هذا السؤال عليهم فنقول لهم وبالله تعالى التوفيق: أتفضل عندكم قدرة الله تعالى على قسمة الجبل على قدرته على قسمة الخردلة ؟ وهل تأتى حال يكون فيها الله منها قادراً على قسمة أجزاء الجبل غير قادر على قسمة أجزاء الخردلة - أم لا ؟ فإن قالوا: بل قدرة الله تعالى على قسمة الجبل أتم من قدرته على قسمة الخردلة، وأقروا بأنه تأتى حال يكون الله تعالى فيها قادراً على قسمة أجزاء الجبل غير

قادر على قسمة أجزاء الخردلة - كفروا وعجزوا ربهم وجعلوا قدرته محدثة متفاضلة متناهية. وهذا كفرٌ مجرد، وإن أبوا (من) هذا وقالوا إن قدرة الله تعالى على قسمة الجبل والخردلة سواء، وأنه لا سبيل إلى وجود حال يقدر الله تعالى فيها على تجزئة أجزاء الجبل ولا يقدر على تجزئة أجزاء الخردلة - صدقوا ورجعوا إلى قولنا الذي هو الحق، وما عداه ضلال وباطل، والحمد لله رب العالمين.

٥- والاعتراض الخامس هو أن قالوا : هل لأجزاء الخردلة كلٌّ، أم ليس لها كلٌّ؟ وهل يعلم الله عدد أجزائها، أم لا يعلمه ؟ - فإن قلتم : لا كل لها، نفيتم النهاية عن المخلوقات الموجودات - وهذا كفر. وإن قلتم إن الله تعالى لا يعلم عدد أجزائها - كفرتم. وإن قلتم إن لها كلا وإن الله تعالى يعلم عدد أجزائها - أقررتم بالجزء الذي لا يتجزأ.

قال أبو محمد (ابن حزم) : وهذا تمويه لائح، ينبغى التنبيه عليه لئلا يجور على أهل الغفلة، وهو أنهم أقحموا لفظة « كل » حيث لا يوجد كل، وسألوا هل يعلم الله تعالى عدد ما لا عدد له، وهم في ذلك كمن سأل : هل يعلم الله تعالى عدد شعر لحية الأحمس^(١) أم لا، وهل يعلم جميع أولاد العقيم أم لا، وهل يعلم كل حركات أهل الجنة والنار أم لا - فهذه السؤالات كسؤالهم، ولا فرق^(٢).

وجوابنا في ذلك كله : إن الله عز وجل إنما يعلم الأشياء على ماهي عليه، لا على خلاف ماهي عليه، لأن من علم الشيء على ما هو عليه فقد علمه حقا. وحاشا لله من هذه الصفة. فما لا كل له ولا عدد له فلماذا يعلمه الله عز وجل إن لا عدد له ولا كل، وما علم الله عز وجل قط عددا ولا كلا إلا لما له عدد وكل، لا لما لا عدد له ولا كل. وكذلك لم يعلم الله عز وجل قط عدد شعر لحية الأحمس ولا علم قط ولد العقيم، فكيف يعرف أن لهم كلا ؟! وكذلك لم يعلم الله عز وجل قط عدد أجزاء الجبل ولا الخردلة قبل أن يجزأ لأنهما لا جزء لهما قبل التجزئة وإنما علمهما غير متجزئين، وعلمهما محتملين للتجزئ. فإذا جزئنا هلمهما حيثئذ متجزئين وعلم حيثئذ عدد أجزائهما. ولم يزل تعالى يعلم أنه يجزئ كل ما لا يتجزأ ولم يزل يعلم عدد الأجزاء التي لا تخرج في المستأنف إلى حد الفعل ولم يزل يعلم عدد ما يخرج من الأشخاص بخلقه في الأبد إلى حد الفعل، أو لم يزل يعلم أنه لا أشخاص رائدة على

(١) الأحمس : الأملس الناعم، والمقصود هنا : من لا لحية له.

(٢) نفس المصدر ص ٢٢٩.

ذلك ولا أجزاء لما لم ينقسم بعد، وكذلك ليس للخردلة ولا للجبل قبل التجزئ أجزاء أصلاً. وإذا ذلك كذلك فلا «كل» ها هنا ولا «بعض». فهذا بطلان سؤالهم - والحمد لله رب العالمين.

ثم نعكس عليهم هذا السؤال فنقول لهم وبالله التوفيق : أخبرونا عن الشخص الفرد من خردلة، أو وبرة أو شعرة أو غير ذلك - إذا جزأنا كل ذلك بجزئين أو أكثر، متى حدثت الأجزاء : أحين جزئت، أم قبل أن تجزأ ؟ فإن قالوا : قبل أن تجزأ - ناقضوا أسمح مناقضة؛ لأنهم أقرروا بحدوث أجزاء كانت قبل حدوثها، هذا سخف - وإن قالوا : إنما حدثت لها الأجزاء حين جزئت، لا قبل ذلك - سألناهم : متى علمها الله تعالى متجزئة : حين حدث فيها التجزئ، أم قبل أن يحدث فيها التجزئ ؟ فإن قالوا : بل حين حدث فيها التجزئ صدقوا وأبطلوا قولهم في أجزاء الخردلة، وإن قالوا، بل علم أنها متجزئة وأن لها أجزاء قبل حدوث التجزئ فيها جهلوا ربهم تعالى إذ إنه يعلم الشيء بخلاف ما هو عليه ويعلم أجزاء لا أجزاء لها، وهذا ضلال .

وهكذا ينتهي ابن حزم من إيراد حجج المثبتين للجزء الذي لا يتجزأ والرد عليها. ويسوق بعد ذلك «البراهين الضرورية على أن كل جسم في العالم فإنه متجزئ محتمل للتجزئة، وكل جزء من جسم فهو أيضاً جسم محتمل للتجزئ». وهكذا أبداً^(١). وليس ها هنا محل إيراد حججه هذه.

وابن حزم يأخذ البعض من الردود عن النظام، كما يظهر من بعض ما نقله ابن الراوندي وأوضحه الخياط في «الانتصار»^(٢).

و«الانتصار» يصف مذهب النظام في استحالة وجود أجزاء لا تتجزأ، فيقول إن إبراهيم النظام أنكر «أن تكون الأجسام مجموعة من أجزاء لا تتجزأ، وزعم أنه ليس من جزء من الأجسام إلا وقد يقسمه الوهم بنصفين».

ويورد مسألة أجزاء الجبل والخردلة فيقول: إن «إبراهيم (النظام) يزعم أن الجبل إذا نصف بنصفين، ونصفت الخردلة بنصفين، فنصفا الجبل أكبر من نصفى الخردلة، وكذلك إن قسما أرباعاً وأخماساً وأسداساً، فأرباع الجبل وأخماسه وأسداسه أكبر من أرباع الخردلة وأخماسها وأسداسها، ثم كذلك أجزاءهما إذا جزئنا أبداً على هذه السبيل كان كل جزء من الجبل أكبر من كل جزء من الخردلة، وجميع أجزاءهما متناه في مساحته وذرحه».

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج ٥ ص ٩٩.

(٢) الأشعرى : «مقالات الإسلاميين» ج ٢ ص ٦.



الدكتور
محمد إبراهيم الفيومي

* من مواليد قرية أوليلة - ميت عمر - دقهلية في
١٩٣٨ / ١ / ٢٧ م.

* حصل على ماجستير الفلسفة الإسلامية من كلية
أصول الدين - جامعة الأزهر في عام ١٩٦٨ م.

* سافر إلى فرنسا عضواً في بعثة الأزهر لدراسة
الفلسفة الإسلامية « بالسربون » - جامعة
باريس وحصل على دبلوم عال في الفلسفة
الإسلامية في ١٩٧١ م - ١٩٧٣ م.

* حصل على دكتوراه الفلسفة الإسلامية من كلية
أصول الدين - جامعة الأزهر في سنة ١٩٧٤ م.
* عين مدرّساً للفلسفة بكلية أصول الدين
بالقاهرة.

* أعير إلى كلية التربية - جامعة قطر وساهم في
إنشاء كلية الشريعة والدراسات الإسلامية.

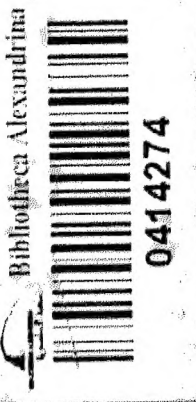
* عين أستاذاً للفلسفة الإسلامية بكلية أصول الدين
الدراسات الإسلامية - الأزهر ١٩٨١ م.

* أعير إلى سلطنة عمان
مشروع جامعة السلطنة

* عضو مجلس إدارة
عضو المجالس القومية

* انتدب سنة ١٩٩٣ م
للشئون الإسلامية ثم استقال سنة ١٩٩٤ م.

* انتخب عضواً بمجمع البحوث الإسلامية سنة
٢٠٠٠ م.



« تاريخ الفرق الإسلامية السياسية والدينية »

دراسة تعالج موضوع الفرق الإسلامية بحثاً عن
أسبابها : السياسية والدينية والاجتماعية ، وعن العلل
التي أصابت المجتمع الإسلامي بالانحلال السياسي
والاجتماعي .

وبالرغم من أن موضوع الافتراق قد أشار إليه
الرسول ﷺ في حديثه : « ستفترق أمتي ... » . لقد احتار
العلماء في شرحه، وتكلفوا في تصنيف الفرق حتى يبلغ
لفرقها إلى اثنتين وسبعين أو ثلاث وسبعين ، وكان
تكلفهم شديداً يحمل عسر التأويل ومخالفاً لقانون
النشوء والارتقاء والسنن الطبيعية لتطور الأشياء ، إذ من
الصعب أن يحمل عصر واحد مخاض ولادة جميع
الفرق الإسلامية التي أشار إليها الحديث . وكأن قانون
التطور وقف عند القرون الأولى . بينما الحديث ورد في
ذم التفرق ومادحا الوحدة الواحدة.

لذا لدراسة تقويم وتقييم وتحليل ومقارنة وتجلية
رؤية، برصد من خلالها مستقبل نهضة المجتمع الإسلامي
وبعثه من خلال أحداث التاريخ الإسلامي . فهي دراسة
للتاريخ الإسلامي قبل أن تكون دراسة عقائد الفرق ،
على ضوء ما أراء : إن كل تغيير يلم بالمجتمع وراءه فكر .
وقد تضمنت الموسوعة الكتب التالية :

- * الخوارج والمرجئة .
- * الشيعة العربية والزيدية .
- * الشيعة الثعلبية والإثنا عشرية .
- * المعتزلة - تكوين العقل العربي .
- * الشيخ أهل السنة والجماعة « أبو الحسن
الماتريدي » - جدل نقدي لعلم الكلام .
- * الشيخ أهل السنة والجماعة « أبو منصور
الماتريدي » - وحدة أصول علم الكلام .

I.S.B.N. 977-10-1662-8

تطلب جميع منشوراتنا من وكيلنا الوحيد بالعكروت والجزائر

دار الكتاب الحديث

To: www.al-mostafa.com